ДУШАН ПАЈИН

ДРУГА ЗНАЊА

ЕСЕЈИ О ИНДИЈСКОЈ МЕДИТАТИВНОЈ ТРАДИЦИЈИ

ДОБ
БЕОГРАД
1975.

ПРЕДГОВОР

Ови текстови представљају извод из ширег истраживања посвећеног филозофији и психологији медитације у индијској традицији. Моје полазно интересовање за ову традицију није било филозофско-историјско, већ психолошко-егзистенцијално. Сматрам да она није само један од давнашњих облика унутар којег су људи тражили разрешење противречности између услова и могућности свог живота, већ врело идеја које у одговарајућем осветљењу указује на неке од могућих домашаја људског искуства уопште.

При навођењу санскртских и других термина коришћена је међународна транскрипција, устаљена у индологији и синологији, изузев у случајевима кад већ постоји одомаћена употреба појединих термина (нпр. Буда, будизам итд., уместо **Buddha, buddhizam***). У перспективи би свакако било нормално да низ других термина буду уведени у уобичајену филозоф-*

ско-историјску термонолигију, као што је то случај са грчко-латинским речима. На тај начин они престају бити транскрипције и улазе у језички фонд (нпр. јога, нирваиа, ђана итд.) губећи неке од изворних гласова (нпр. губљење h у терминима као што су брахманизам, будизам итд). Допунске информације о изговору читалац може наћи у књизи Р. Катичића: СТАРА ИНДИЈСКА КЊИЖЕВНОСТ.

Пролеће 1975.

УВОД

Кад покушавам да сагледам смисао индијске медитативне традиције, сложену елаборацију бројних метода и учења инспирисаних идејом избављења и огромне људске снаге уложене у постизање неизрецивог постигнућа, све то изгледа ми као једно чаробно лудило. Питам се да ли је могуће да су, током скоро 3000 година, та чежња за надилажењем, вечно обнављени порив да се учини нешто немогуће и оствари нешто чудесно, имали наспрам себе само једну константу — банално лудило свакодневнице?

У Индији се идеја реинкарнације јавља у VIII веку пре н. е. (у Грчкој два века касније) као психоетичко начело. Она омогућује опстанак уз релативно мањи утрошак психичких снага и осећање да постоји општа мера правде (**karma**), где свако добија према заслузи, како на социјалној, тако и општој, егзистенцијалној равни. Реинкарнација је једнако добро покриће за кастински систем као и за случајну несрећу неког ко је, на пример, слеп од рођења.

Дакако, ово начело конкурише међу осталим идејама, а његова прихваћеност зависи од општих прилика. Чак и кад је широко прихва-

ћено, оно наилази на оспоравање оних који не пристају на такву утеху. Из тог „великог одбијања“ даћају се две супротне реакције.

Прва настаје из оне луцидности коју срећемо у свим временима у супротстављању предрасудама и веровањима било којег типа (у овом случају реч је о одбијању веровања у егзистенцију **post mortem** и реинкарнацију). Ово одбијање није толико инспирисано увидом у неправедност друштва и света колико бескомпромисношћу према просечној утехи коју пружају друштвени обрасци. Слабост таквог става је у томе што ускраћује наду, често једино уточиште спрам узалудности патње. Поједини мислиоци Индије тог времена истицали су да је смрт коначна чињеница, али то уверење није било шире прихваћено. Прихватајући идеју реинкарнације, човек из касте недодирљивих, или слеп од рођења, могао се утешити да му је то казна за рђава дела из претходне реинкарнације и да ће постићи срећније рођење и будућем животу.

Други тип реакције израстао је управо из прихватања идеје реинкарнације, али сада са увидом у рђаву бесконачност етичког поретка и живота уопште. Индуси су имали необичан смисао за велике бројеве (можда су баш зато пронашли нулу) и то им је омогућило да створе грандиозну космологију.* Кад је реинкарнација укључена у ту космологију, увидело се да се добро и зло смењују у бескрај. Добро и срећа су пролазни, а егзистенција је баченост — вечно потуцање из живота у живот. Индијска мисао

---

* **Kalpa** — циклуси настајања и разарања космоса који се понављају. Представе о трајању **kalpe** варирају у зависности од текста — од 12 милиона, до 4 милијарди година.

се није могла помирити са чињеницом да би то могао бити коначан исход човековог живота.

На тој основи израсла је страсна чежња за избављењем, за постизањем онтолошког статуса с ону страну бића, у једној регији бивствовања онкрај патње. Док је у преупанишадским учењима овај статус био везан за богове, доцније је ведски пантеон сведен на регију бића која су, истина, срећнија од људи, али на дужу стазу такође подлежу реинкарнацији и карми. Штавише, да би и сами постигли избављање морају се најпре реинкарнирати као људи (што се догађа кад после великог броја **kalpi** истроше своју добру **karmu**), будући да људска егзистенција пружа праву меру муке, која нагони на избављење.

Ту уочавамо и једну од битних разлика између индијских и грчких схватања. За Платонову и Аристотелову теологију домен божанског остаје и даље подручје чисте егзистенције, којој човек тежи као идеалу. Њихова ревизија хомеровске традиције своди се на демитологизацију и успостављање рационалне теологије у којој је регија божанског (чистих идеја и мишљења) доступна човеку посредством филозофског увида.

Заснивање могућности избављања изискивало је три претпоставке: 1) да постоји регија бивствовања неподложна онтичким и етичким двојствима (настајању и пропадању, добру и злу), 2) да у човеку постоји један аспект у суштини идентичан са таквим бивствовањем и 3) да постоји начин да човек тај идентитет реализује као искључиво стање, излазећи тако из домена реинкарнације и патње као вечног враћања (**samsāra**). У Упанишадама то су: 1) **brahman,** 2) **ātman** и 3) медитација и права спознаја

(paravidyā). Касније учења ће модификовати ове претпоставке, или их одбацивати, али ће структура разрешења остати иста.

На тај начин успостављају се две онтолошке равни: 1) раван пролазности и патње, која је, будући пролазна, привидна и без бити, у суштини раван небића и 2) раван чистог бивствовања, или правог бића.

Сада се поставило питање шта то човека уопште држи у првој равни и гони га кроз реинкарнације. Објашњење је нађено у сложеном појму **karme.** С једне стране **karma** означава основни етички принцип — правду, оличену у начелу вредносне еквиваленције (да добро бива награђено, а зло кажњено). С друге, она означава сам притисак који врши жеђ за животом и потребу за етичким поравнањем, дати као енергетска залиха претходних реинкарнација. Скривена суштина та жеђи је, у ствари, чежња за апсолутним озбиљењем, али будући да због незнања **(avidyā)** хоће да се реализује у домену пролазног, она се јавља као рђава бесконачност реинкарнирања. Све док човек то не увиди и не одустане од ове жеђи **(tanhā)** и пријањања за живот **(kāma),** он не може постићи избављење. С друге стране, тај увид и одустајање нису могући као пуко хтење, већ тек кад **karma** достигне једну унутарњу зрелост и нагна човека да крене путем избављења. У тој релацији индијска мисао је тражила меру између детерминизма **karme** и волунтаризма избављања.

Двема онтолошким равнима одговарају две епистемолошке равни (два знања и две истине). Прелаз од једне до друге једнак је избављењу, али се он не остварује пуким учењем, или сазнавањем, већ унутарњим сазревањем и медитативним увидом. Остварење тог увида и овладавање енергијом живота која сачињава **karmu,** није било у досегу разумног сазнања, нити пуког акта воља. Отуда је био развијан систем вежбања и психотехника **(yoga, dhyāna),** уобличен у поједине типове медитације.

Међутим, чак и онда када је медитација већ била уобличена као самостална пракса (у IV веку пре н. е. и касније) она је у себи садржавала (укинуте, али очуване) неке од идеја и циљева жртвовања (у психолошком смислу) и аскезе **(tapas),** који су историјски претходили медитацији **stricto sensu.** Медитативни системи (на пр, будизам и систем **yoga)** наглашавају да је постизање необичних моћи **(siddhi)** супротно идеји избављења, будући да се јавља само као нов, суптилнији облик пријањања које продужава карму. Ипак, њихови текстови садрже и пасаже о начину постизања тих моћи, или пак истичу извесну општу неповредивост, или заштиту као један од успутних ефеката медитације, или религијске оданости (а моћ и заштита су биле једна од основних инспирација магије и **tapasa).** Аскеза, као жртвовање самог живота и његових порива, била је на различите начине у спрези се медитацијом, пре свега због шире духовне настројености усмерене на порицање позитивних вредности живота и притиска који је вршила иституционализована религиозност. На тој основи израстале су неке од ружнијих манифестација порива за избављањем, које су, попут оних на Западу, у хришћанству, претварале земљу у врт веће патње, него што би она иначе била.

О БЕЗБРОЈНИМ РОЂЕЊИМА

Brahmanizam

Два основна појма са којима је медитација била повезана у оквиру хинду и будистичких система јесу реинкарнација **(punarbhava)** и карма. Они су окосница већине система индијске филозофије после веда (о ведама види белешку у речнику).

У учењима ведских химни доминантна је идеја о једнократном путу човека — једно рођење и једна смрт. Веде и **brāhmane** разликују се у погледу одређења етичке функције егзистенције **post mortem:** према Rg-веди грешник бива уништен, док заслужни човек стиче бесмртност, а по **brāhmanama** трајна егзистенција је дата обојици, али различита — добри су награђени, а зли кажњени (5/I, 95).* Ово схватање поклапа се са хришћанским, а у **brāhmanama** налазимо и идеју да ће највећа награда бити

* Први број у разломку означава број навода у прегледу на крају текста, а други број, страницу (на пр. 5/I,95 = С. Радакришнан: ИНДИЈСКА ФИЛОЗОФИЈА, I, стр. 95).

рођење у будућем свету са целим телом (5/I, 95). У појединим **brāhmanama** се јавља прелазно схватање (прелазно између ведске и упанишада концепције) које још увек везује етичко поравнање за стање **post mortem,** али уводи и идеју поновног рођења на земљи. „Кад завршимо са добијањем награде и издржавањем казне, онда умиремо у оном животу и рађамо се поново на земљи" (5/I,96 — према **Aitareya brāhmani** III. 44).

Према томе, идеја реинкарнације се у индијској мисли јавља и у преупанишадским текстовима, па **Zaehner** (4/57) није у праву кад каже да о њој нема ни трага у **samhitāma** и **brāhmanama** и да тек у упанишадама налазимо ово учење. Разлика, међутим постоји у поимању етичке улоге реинкарнације. У **Aitareya brāhmani** се сматра да се етичко поравнање одиграва у међустању (између смрти и новог рођења), а у упанишадама да се оно одвија у наредним реинкарнацијама.

Реинкарнација добија етичку функцију тек у учењима упанишада (најпре у **Brihadāranyaka** и **Chāndogya** — 5/I,179). У тој функцији, она ће представљати једну од основних идеја индијске мисли, како хинду, тако и будистичке. Друго, у упанишадама се јавља појам **ātmana,** као основ идентитета човека са универзалним бивствовањем — **brahmanom. Ātman** се у упанишадама јавља у два вида: с једне стране као носилац кармичког континуитета кроз реинкарнације, дакле, као субјект реинкарнирања — идентитет на основу кога се уопште тврди да се „нешто" реинкарнира, а с друге, као чисто сопство које, кад је једном истински спознато, ослобађа човека реинкарнације и карме и преводи га с оне стране реинкарнатско-кармичког репродуковања.

Из досадашњег прегледа следе два закључка: а) да је идеја реинкарнације у свом класичном облику у индијској мисли постепено, историјски настала и б) да је њен смисао претежно етички.

Први закључак је важан јер нас упућује на оно што многи аутори превиђају — да идеја реинкарнације није једнообразна схема, већ да се она стварала на једном врелу идеја и да се у конкретним историјским изворима јавља у најразличитијим варијантама и прелазним комбинацијама (види на пр. 5/I, 179—184). Према опису који је дат у **Brihadāranyaka** упанишади (VI. 2. 15—16),* човек после смрти прелази један узлазни и један силазни пут (као у каснијем Хераклитовом учењу о узлазном и силазном путу преображаја елемената). Силазни пут чине преображаји елемената: ваздуха у воду, воде у земљу, а када доспе у земљу, преображавајући се у храну, човек се реинкарнира у новом рођењу. Овај опис нам сугерише да је један од могућих корена идеје реинкарнације схватање о кружној схеми преображаја материјалног света. Овоме у прилог говори и то што се идеја реинкарнације уклапа у схему кружног времена које је карактеристично за онтологије старог века, док се схватање о једном рођењу и једној смрти боље уклапа у схему линеарног времена, карактеристичну за хришћанство. У другим упанишадама, аналогија са преображајима елемената је замењена идејом о психичком ентитету. После физичке смрти овај поново улази у материцу жене која је зачела (**Katha upanišad** II. 2. 7.). У сличном облику, али веома разрађен

* Наводи из упанишада су према Радакришнановом преводу (26).

сценарио нових рођења касније (VII век) поново срећемо у „Тибетанској књизи мртвих“ (19).

1) Поједине истраживаче је особито фасцинирало што се идеја реинкарнације јавља у скоро свим културама старог века: Кини, Индији, Грчкој, Египту. Притом, они с једне стране, заборављају на процес њеног настојања у датој култури, а с друге, уочавајући сличности, превиђају разлике, које су подједнако важне као и сличности. Зашто?

Сматрам да је посреди, пре свега склоност ка синтези, порив истраживача да налази општа начела и своди разнородне обрасце, учења и појаве на заједничке именитеље. Друго, реч је о посебној тенденцији која је дошла да изражаја у антопологији, психологији, историји филозофије и религије, да се проналазе сличности између образаца удаљених култура. Кад су сличности једном уочене, настало је трагање за новим аналогијама и поклапањима, са амбицијом да се пронађе нека универзална шифра, заједничка азбука, која би лежала у основи разнородних мисаоних система. Најпознатији и најобимнији међу тим подухватима је свакако Јунгов са учењем о архетиповима и компаративним истраживањем психологије, митологије, медитације, религије, филозофије и алхемије, док је известан број других аутора вршио комаративна истраживања везана за поједине од ових домена, као на пр. **Mircea Eliade** (1, 2), **Alan Watts** (7, 3), **Rudolf Otto** (10) **W. T. Stace** (6), **R. C. Zaehner** (8), **Renee Haynes** (9), **Aldous Huxley** (12) и други. У неким од ових истраживања наглашено је интересовање за мистицизам у религијском и филозофском смислу. Већина њих је трагала за оним што је Јунг сматрао изразом архетипског, а други аутори примордијалном традицијом или перенијалном филозофијом, тј. идејама и учењима која се провлаче кроз просторно, или временски далеке културе мишљења, на основу чега би се могла установити нека врста универзалне филозофске или опште друштвене шифре. Треће, у амбицијама ове врсте присутан је један статистички став, који је иначе, карактеристичан за методологију савремене науке — да је општа вредност и истинитост неког става, или идеје, утолико већа уколико се може показати да се она јавља у већем броју учења.

2) Тако, на пример, Весна Крмпотић (13) истражује египатско схватање загробног живота са намером да покаже јединственост схватања смрти и загробног живота у старим културама „од хималајског горја до мисирске равнице“. Она истиче да су све велике старе цивилизације, „истражујући пределе смрти“ дошле до истоветних открића и да „осим наше, ниједна друга цивилизација није у смрти видела само престанак човекове егзистенције“ (13/50 и 60).

Међутим овде су по среди две неоправдане генерализације. Најпре, чињеница је да је цивилизација која се развијала у Месопотамији — приближно у исто време кад и египатска — сматрала смрт коначним стањем („Еп о Гилгамешу“ — 14/260). Друго, остаје отворено питање када се и које мишљење може узети као представничко за неку цивилизацију. Зато би ваљало указати и на оне мислиоце старог века који су имали супротан став. Чињеница је, наиме, да су поједини грчки филозофи одбацивали идеју егзистенције **post mortem**. Исти је случај био у Индији.

У VI веку пре наше ере — Јасперс тај период (око 500 г. пре наше ере) назива аксијалним — у духовном погледу ситуација је у Кини и Индији била слична ситуацији у Грчкој. У све три цивилизације развијају се у то време

философске школе и учења у распону од рационализма и мистицизма, материјализма и скептицизма, есенцијализма и нихилизма.

Духовна начела (религијска и филозофска) која су до тада важила доведена су у питање и тражена су нова. У Индији, напоредо са будизмом, у то време се развијају друга учења која негирају традицију као и будизам, али за разлику од њега не преузимају учење о реинкарнацији. „Човек је састављен од четири елемента. Кад човек умре, земаљски елемент се враћа и поново претвара у земљу, водени елемент у воду, ватрени у ватру, ваздушни у ваздух (...) Мудри као и глупи, кад се њихово тело распадне нестају, губе се, не постоје више" (5, I/200).

Систематска порицања егзистенције **post mortem,** развијају се у учењима **lokāyata** — прапринципи свега су четири елемента: земља, вода, ватра и ваздух; материја може да мисли; други свет не постоји; смрт је крај свега.

„Душа је само природна појава (...) Из тога следује да је глупо мислити да ће душа добити плодове свога рада у неком другом стању у будућности. Само погрешно суђење води претпоставци да постоји други свет. (...) Природа је апсолутно равнодушна према свим људским вредностима. ње се не тиче добро и зло. (...) Благодарећи својој слабости већина људи верује да постоје божанства, покровитељи невиности и осветници злочина, који су приступачни убеђивању и одобравању" (5, I/202).

Тибет и Египат

Но, погледајмо како стоји са једном ужом паралелом коју Весна Крмпотић повлачи између **Египатске** и **Тибетанске књиге мртвих.** Она истиче да оба текста тврде (1) да мртви не знају да су „мртви", (2) указују на слојевитост људског бића и еволуцију свести, при чему се (3) ти слојеви и етапе поклапају (у једном и другом тексту) из чега следи укупни закључак (4) да је телесна смрт само преображај који обузима свест (13/50). Мада сматрамо да су последње две тврдње о аналогији спорне (а прве две тачне) на томе се нећемо задржавати. Много важније — јер доводи у питање целу аналогију тибетанског и египатског схватања смрти — јесте то да египатско схватање не подразумева реинкарнацију. Кад човек умре он остаје у „земљи оностранској", док се по тибетанском схватању враћа у нову реинкарнацију. У прилог томе је и став Љубинке Радовановић, која каже да је „идеја понављања егзистенције на земљи, иако укључена, у извесном смислу, у разумевање једног ширег процеса оживљења, сасвим непопуларна у египатским списима" (16/59).

Записи и сведочанства о томе су, ипак, противуречни. По свој прилици су у Египту, као и у Индији и Грчкој, постојала различита схватања, било истовремено, или у сукцесији. Могуће је, такође, да је развој схватања о смрти имао сличан ток у Египту, као у Индији и Грчкој — најпре се сматрало (као у Ведама и код Хомера) да је одлазак „онамо" бесповратан, а идеја реинкарнације се јавила касније. Тако у раним текстовима (око XX века пре н. е.) налазимо следеће ставове: „Од времена предака поколења одлазе и друга долазе ... Нико се не враћа (оданде) да би нам испричао где су ... нико ко оде, не може да се врати!" (према 14/124). С друге стране, знатно касније (V век пре н. е.) налазимо Херодотово сведочанство о томе да Египћани верују у бесмртност људске душе и сматрају да

се после смрти тела она сели у друга бића. У циклусу од 3000 година, она пролази кроз тела копнених, морских животиња и птица, да би се поново инкарнирала као човек („Историја“, II, 123)*. На трећој страни суочавамо се са мумификацијом и градњом пирамида, а то, по свему судећи, искључује веровање у реинкарнацију, јер је у функцији онога што је касније, у хришћанској традицији, било познато као вампиризам, тј. враћање душе у исто тело.

Труд да се тело очува мумификацијом, очито је бесмислен уколико се рачуна са реинкарнацијом. Тибетанци, који су веровали у реинкарнацију, препуштали су тело природном пропадању. Друго, у Египту власт фараона је прелазила са оца на сина, а у Тибету се нови Далај лама тражио међу децом рођеном у време кад је претходни лама умро (тј. тражена је његова нова инкарнација).

Цео проблем је утолико сложенији што су Египћани сматрали да осим тела, човек има неку врсту финотварног двојника, **ka** и психички ентитет, душу, **ba.** Сматрало се да они наџивљавају тело, али да њихов опстанак зависи од тога да ли ће тело бити сачувано од потпуног распадања (15/57). Према неким интерпретацијама **ba,** а према другим **ka** се враћао у тело (или кип) не би ли још мало уживао од животних радости. Отуда су пирамиде биле крцате животним потрепштинама (рефлекс ових схватања налазимо и у нашим народним обичајима). Пирамидска грандоманија и индустрија мумификације биле су очито у функцији једне огромне чежње за животом.

---

* Насупрот томе, L. Schroeder je доказивао да у Питагорино време, код Египћана и других народа, изузев Индуса, није постојала вера у сеобу душа („Pythagoras und die Inder“, Leipzig 1884.).

Будући да су се мумификација и прављење кипова наставили и касније, све до наших дана (и да их налазимо и у културама које не држе до бесмртности душе) ваља указати на неке специфичности. У Египту мумификација је била повезана са идејом о **ka,** који долази да се игра и борави у телу после смрти. Мумификација изузетних људи (светаца) у будизму, хришћанству и нашем времену, има другу претпоставку — реч је о телу које је постало „светиња“ пошто је у њему некад боравио значајан дух.

Грчка

У Грчкој се до идеје реинкарнације дошло развијањем схватања о души **(psyhe).** „Кад хомеровски човек умре престаје његова егзистенција као појединца — у њему нема душе која би могла живети после смрти. Сенке мртвих које улазе у Хад немају тамо свесну егзистенцију . . . (17/74). **Psyhe** је термин који тек касније означава психички ентитет (душу) — код Хомера (VIII век пре н. е.) се употребљава реч **thymos,** или речи које денотирају срце, дијафрагму, или неки други телесни орган укључен у афективне, или вољне реакције. За њега **psyhe** означава саму животност и употребљава се у вези са живим људима. Хомеру је била туђа идеја да је људска душа божанског порекла, као и дуалистичка подела човека на тело и душу (17/76).

Два века касније, Пиндар истиче да кад тело умре, човеков **eidolon** (двојник) остаје жив, јер једино он потиче од богова. Временом, оно што се називало **thymos** доведено је у зависност од **psyhe,** чиме је **psyhe** апсорбовала **thymos** у значењу „душе“. Ово спајање живота, душе и

свести у појму **psyhe** јавља се у веровањима орфичара и питагорејаца као претпоставка њиховог учења о сељењу душа **(metempsyhosis)** — према 17/83. После смрти, рђаве људе чекају муке, а добре лагодан живот, док је у хомеровској концепцији Хад једнако непријатан и добрима и злима.

Тако у новом учењу видимо две битне идеје: 1) душа не води бледу егзистенцију сенке после смрти, већ има јасна искуства, на основу чега се 2) успоставља етичка функција егзистенције **post mortem.** Из тога се даље изводе правила о етичкој чистоти и чистоти живљења уопште **(bios),** која укључује уздржавање од проливања крви, одбацујући приношење жртви и исхрану месом.

Заокрет који су извршила орфичка и питагорејска схватања у односу на традиционалну грчку религију, аналоган је упанишадској ревизији ведских схватања: одбацивање ритуала жртвовања, уношење идеје реинкарнације и тражење етничке перфекције као личног чина. Ово последње ће нарочито истицати Сократ. У низу текстова код Платона (на пр. „Држава“, гл. XI, „Федар“, гл.XXIV—XXX) налазимо исцрпне и сложене описе метемпсихозе:* душа прелази из човека у животињу и натраг у човека, у склану са етичким заслугама, спознајом и личним искуством о животу. При томе, он нарочито истиче улогу сазнања у постизању вишег (онтичког) статуса, душе, или некој врсти обоготворења. То филозофско сазнање представља јединство индикуције и сећања душе на свет идеја. „Човек, наиме, треба да сазнаје према оном што се зове идеја, а ова произлази из многих појединачних опажања, па се умовањем саставља у мислено јединство. А то сазнавање јесте сећање онога што је наша душа некад видела кад је, пошавши заједно са својим богом, презрела оно што ми сада називамо бићем и уздигла се у истинско биће“ (18/138).

Везе метемпсихозе и сазнања код Платона је двострука. С једне стране метемпсихоза објашњава сазнање као сећање душе на идеје које је ова видела у претходном боравку у свету идеја. С друге стране, сазнање доведено до филозофског увида, омогућује ономе заљубљеном у идеје да оствари скоро трајни боравак у свету идеја, или пак обезбеди повољно наредно рођење (у телу будућег филозофа). У том смислу треба разумети филозофију као припрему за смрт.

При томе ваља указати на специфичну разлику између упанишадских и Платонових и Аристотелових схватања. Код Платона и Аристотела досезање чистих идеја и чистог мишљења је обоготворење душе. Њихово схватање избављења увек је остајало у оквиру теологије, с тим што им је амбиција била да традиционалну, митску основу теологије замене рационалном, филозофском.. С друге стране, у упанишадама, а нарочито у будизму, ведски пантеон је сведен на једну од регија бића, која је истина виша (и лагоднија), али је једнако у домену **samsāre,** тј. насталог и створеног, па тиме и пропадљивог, на крају космичког циклуса, **kalpe.** Домен избављења је с ону страну божанског, у регији чистог бивствовања коју је установила индијска спекулација.

---

* Варнет упозорава да термин **metempsihosis** није тачан, па указује на старији и бољи термин **paligenesia** (27/33).

Претпоставке реинкарнације

Реинкарнација почива на двема претпоставкама: (а) да постоји одређен идентитет у сваком човеку који се као појединачност на неки начин (б) поново јавља, или „сели“ (отуда грчки израз „метемпсихоза“) из једне егзистенције у другу, тј. из једног тела у друго.* Ове претпоставке одређују значењски оквир реинкарнације. Наглашавам то стога што поједини аутори, или немају пуну свест о томе, или хоће да одрже ову идеју по сваку цену, замагљујући јој значење и наводећи објашњења која им изгледају прихватљивија.

На пример, често се тврди да реинкарнација означава понављање извесног реда, или наслеђа. Међутим, у том случају реинкарнација не означава специфичну идеју, већ је само синоним за термине другачијег значења. Ми можемо нпр. рећи да су деца „реинкарнација својих родитеља“, али је ту по среди фигуративно значење, као кад се каже „он је отеловљење свог оца“. Такође би се могло рећи да се живот уопште „реинкарнира“ преко ланца конкретних јединки, али и ово је фигуративан исказ. Збрку је изазвао још **T. H. Huxley (Evolution and Ethics**, Лондон 1894.), угледан биолог свог времена, хотећи да повеже појмове реинкарнације и карме са наслеђивањем. Он је тврдио да се одређена морална и интелектуална суштина човека сели **(transmigrate)**, тј. реинкарнира из генерације у генерацију одређујући тако „карактер“ (карму) јединки (према 19/61). Ову замену значења преузео је **Evans-Wentz** (и други) тврдећи да савремена, западна наука потврђује идеје будизма.

* За нас овде није битно да ли се реинкарнирање схвата као прелаз из једне људске егзистенције у другу, или као метемпсихоза — тј. реинкарнирање у животињском облику и обрнуто.

Реинкарнација је заснована на принципу индивидуације и односи се на појединца, а не на неке опште одлике или ставове, као што је, на пример, патриотизам. Утолико делује неозбиљно **D. T. Suzuki** — који иначе важи за озбиљног истраживача — кад наводи следећу илустрацију за идеју реинкарнације. „Прича се да је јапански национални херој генерал **Kusunoki Masashige**, кад је пао у боју рекао: 'Ја ћу се родити још седам пута да бих извршио своју дужност према Двору' (. . .) Чак и данас пошто је прошло више од седамсто година његов дух је још жив међу његовим земљацима . . . Он је био поново рођен више него седам пута и изнова ће се рађати све док Јапанци као нација буду постојали на земљи“ (20/213). Не само да је оданост двору недовољна за реинкарнирање, већ овај пример показује да самом Сузукију изгледа неприхватљиво традиционално схватање реинкарнације.

Већи степен кохеренције налазимо у оним учењима (нпр. хиндуизам, теозофија) која претпостављају одређен идентитет носиоца реинкарнације. Најчешће је то развијено у оквиру схватања човека као вишеслојног бића, при чему се претпоставља да се један слој реинкарнира.

Са развојем савремене дубинске психологије и увидима у вишеслојност психе, поједини психолози су подгревали идеју реинкарнације као начело објашњења неких психичких, посебно парапсихичких појава. Нарочито је изгледало да појам колективно несвесног пружа могућност за овакво повезивање, иако, како смо рекли, реинкарнација не подразумева колективитет, него индивидуацију. Један од првих заступника овог повезивања реинкарнације са пој-

мом несвесног био је **N. Y. Evans-Wentz,** познати тибетолог. У књизи **„The Fairy-Faith in Celtic Countries"** („Веровање у виле у келтским земљама" — 1911. г.) он је тврдио да се учење о поновном рођењу, код Друида, слаже са западном психологијом — тј. да је потсвест **(subconscious mind)** складиште свих латентних сећања и да та сећања нису ограничена на један живот. Пошто се могу обновити она доказују да је учење о реинкарнацији засновано на чињеницама, каже он (19/60). Јунг је тек касније (1916) развио схватање о персоналном и колективно-несвесном (22/74—89 и 277—280), али се ту реинкарнација не спомиње. Нешто доцније (1939) у тексту „О поновном рођењу" он је истраживао идеју поновног рођења (нем.: **Wiedergeburt,** енг.: **rebirth)** сматрајући је једним од примордијалних ставова **(primordial affirmations)** заснованих на архетипима. У том тексту (23/45—81) он је анализирао пет значења у којима се јавља ова идеја.

a) **Метемпсихоза** — сељење душа. Јунг сматра да је ово значење карактеристично за будизам, мада, вели он, није сигурно да ли се у будизму подразумева наставак личности, пошто се Буда о томе није изјашњавао. Према Јунгу, постоји само континуитет карме. По мом мишљењу, не може постојати континуитет карме без одређеног идентитета који ће бити носилац, како карме, тако и реинкарнације.

b) **Реинкарнација** која подразумева континуитет личности.

г) **Ускрснуће (resurrection)** — поново успостављање човековог постојања после смрти (у хришћанском смислу).

d) **Поново рођење** (препорађање) унутар животног века појединца. Под тим Јунг подразумева дубок преображај личности (преображење — конверзију) када људи кажу да су „као поново рођени".

e) **Ритуални преображај,** који се не одиграва непосредно, већ учешћем у ритуалу. Ритуал може бити церемонија као што је у хришћанству миса, у паганској традицији мистерија (нпр. Елеусинска), а у хиндуизму и будизму нпр. тантрички ритуал.

У наведеном разматрању Јунг се задржао само на психолошком аспекту ових питања. Ту доминира његов карактеристичан став да „проста чињеница што људи говоре о поновном рођењу и што уопште постоји такав појам, значи да стварно мора постојати залиха психичких искустава означених тим термином" (23/50). Међутим, Јунгова амбиција да под идеју поновног рођења подведе неколико сродних појмова замаглила је неке карактеристичне разлике.

Тако нпр. „ускрснуће" у хришћанском смислу (код Јунга /c/) је битно другачијег значења у односу на реинкарнацију и у томе је садржана једна од разлика између хиндуизма и будизма на једној и хришћанства на другој страни. Такође, у схватању преображења (код Јунга d/ и e/), постоје значајне разлике између хришћанске и индијске традиције. У хришћанству преобраћање („поновно рођење у вери") доводи верника до пуне извесности у ускрснуће (као и у Елеусинским мистеријама). У индијској традицији преобраћање води ослобођењу од поновних рођења, тј. од реинкарнације.

Будизам

Реинкарнација има важну етичку функцију у хиндуизму и будизму. Према закону карме, у наредној реинкарнацији човека стижу пози-

тивни и негативни ефекти појединих поступака из садашње реинкарнације. Међутим, ту настаје проблем отуда што је „онтологија" будизма у противречности са његовом „етиком".

Полазни ставови будистичке „онтологије" су несопственост (неентичност, уколико је реч о стварима) и пролазност (**anātma** и **anitya**).

Свет је без ентитета (**asattva**) и без духа (**ajīva**). Све је само нестални однос (**samskara**) групе услова (**dharma**). У том односу нема идентитета, нема ничег самосталног, јер је сваки „део" само променљиви однос других „делова". Исто важи и за човека. Отуда овај нема сопства (**ātman**), душе (**jiva**), нити личности (**pudgala**). Човек, као и остала бића, нема идентитета, трајности, суштине. Ако је тако, како се може говорити о реинкарнацији?

1) Забележено је да је једна од последица Будиног пробуђења (просветљења) било сећање на претходне реинкарнације, тј. уклањање амнезије која, по тој претпоставци, онемогућује осталим људима да се сете својих реинкарнација (занимљиво је да је Платон сличну врсту сећања, **anamnesis** — онога што је душа видела боравећи у свету идеја пре садашњег рођења — узимао као претпоставку филозофског сазнања). У Пали канону постоји чак збирка од 550 прича (**Jataka**), претежно морално-поучног карактера, које говоре о ранијим животима Буде. Али, не само Буда, већ и други значајни будисти имали су те својеврсне „генеалогије", или „родослове". Идеја реинкарнације је играла важну улогу и у раном (**hīnayāna**) и у касном (**mahāyāna**) будизму. Сматрало се да се процес духовног напредовања, који доводи до пробуђења, одвија кроз бројне реинкарнације. То схватање је почивало на претпоставци о постојању етичког и сазнајног континуитета, где се током реинкарнирања продубљује духовни увид и карма побољшава моралним заслугама. Та шема била је нарочито разрађена у **mahāyānskoj** концепцији о путу **bodhisattve,** човека који је постигао пробуђење, али се враћа у нове реинкарнације да би помагао другим бићима на том путу.

Већ смо поменули да је реинкарнација играла важну улогу и у сукцесији и избору Далај ламе. После његове смрти, широм Тибета, а понекад и суседних земаља, специјална комисија тражила је дете које се родило у време његове смрти. При томе обично би се установило да, календарски гледано, има неколико кандидата. После одређених проба,обично је један од њих проглашаван новом реинкарнацијом претходног Далај ламе. У предању које је настало у вези с овом процедуром налазимо и неке од најзанимљивијих прича које се иначе наводе у прилог реинкарнацији. Овде је по среди вероватно најдоследније схватање реинкарнације, пошто није реч само о психичком, већ и иституционалном идентитету: лама се реинкарнира и као институција.

У тибетанском будизму (ламаизму) идеја реинкарнације је детаљније изложена него у индијској традицији, при чему је врхунац достигнут у „Књизи мртвих" (**Bardo Thödol**), која представља исцрпан опис претпостављеног путешествија које човек пролази у времену од 7 недеља — између смрти и наредног рођења — као и упутство како да човек ту прилику искористи за постизање избављења.

2) Одсуство трајности и идентитета који би био носилац реинкарнације и карме у будистичком схватању човека, доводи у питање, не само идеју реинкарнације, већ и психолошки појам личности. О овом последњем налазимо расправу још у II веку пре н. е. у дијалогу будисте На-

гасене и грчко-индијског краља Милинде (грчки, Менандар) — види 5/I, 283.

Поједини истраживачи и будистички аутори често су се враћали овом проблему дајући своја решења. Тако нпр. **Alexandra David-Neel**, увиђајући да **anicca** и **anattā** доводе у питање уобичајену представу о реинкарнацији, сматра да је ту посреди „стално енергетско дејство" **(persistent activity of energy)** које се испољава у различитим облицима (19/167). Поједини аутори чак тврде да идеја реинкарнације у будизму представља формулацију закона одржања (психичке) енергије. При томе, они не увиђају да ово одређење укида специфично значење реинкарнације, јер укида индивидуацију.

На сличан начин проблем покушава да реши и Alan Watts. Иначе луцидан писац, он овде прибегава решењу које противречи будистичкој традицији. Он и сам констатује да многи будисти схватају круг рађања-и-умирања сасвим дословно као процес реинкарнирања, али насупрот томе истиче да „зен и друге школе **mahāyāne** често то поимају фигуративно, као процес поновног рађања од момента до момента, све док се човек идентификује са континуираним егом и да отуда ово учење не захтева посебну теорију преживљавања" (24/69). Међутим, ово није тачно, јер се током целе историје будизма сматрало да је продубљење резултат духовног развоја у низу реинкарнација. Чак и зен школа „изненадног пробуђења" — која је сматрала да пробуђење није резултат квантитативног напретка током вежбања, већ представља квалитативан скок, ненадани трзај увида — није одбацивала ренкарнацију у њену етичку функцију. Идеја реинкарнације није била само у функцији објашњења прошлости и садашњости, већ и будућности.

Реч је о следећем. У будизму је постојала претпоставка да је пробуђење у основи доступно свим људима. Једино објашњење зашто га не постижу сви они који му се посвећују било је у карми, тј. у различитим диспозицијама и могућностима које човека прате из претходних реинкарнација. Чак и у време највећег процвата будизма сматрао се успешним онај учитељ који је од неколико стотина ученика неколицину довео до пробуђења. У таквој ситуацији велик број људи би закључио да је цео подухват само траћење времена. Међутим, претпоставка о реинкарнацији је и овде притицала у помоћ — сматрало се да постигнути духовни напредак не пропада, иако није постигнут крајњи циљ, већ се преноси као трајна залога у наредну реинкарнацију.

Garma Chang сматра да је **anātman**, или не-сопство **(No-Self)** само помоћно средство у медитацији које треба да помогне човеку да се ослободи дубоког пријањања за его и — због претпоставке о егу — пријањања за све остало. У том смислу **anātman** није филозофска идеја, или учење (тј. није онтолошки став), већ терапеутско средство, па има само педагошко-методолошки, а не и психолошки, или онтолошки смисао и значење. У прилог томе Chang наводи да „на здраворазумском нивоу Буда никад није одбацивао идеју сопства — јер је он сам све време употребљавао личну заменицу у првом лицу једнине — нити је негирао настављање променљивих-серија-сопства **(changing-self-series)** — које су се протезале из бесконачних прошлих живота у будућа поновна рођења — да би подржао учење о карми . . ." (25/75). **Chang** сматра да је проблем настајао тек кад се хтело филозофски засновати учење о **anātmanu**.

3) Истина је да је Буда имао прагматски став, јер је зазирао од рђаве бесконачности филозофирања, па је о тзв. основним питањима или избегавао да да одговор, или га је подешавао према ономе ко пита. Касније, када се поставио проблем теоријско-филозофског уобличења будизма и његове логичке конкурентности, то је довело до сталног враћања на проблем о којем смо говорили. Тако је једна од секти у оквиру **hīnayāne** (секта **Samitiya**) — II век пре н. е. дошла до закључка да ипак мора постојати неки носилац **(pudgala)** кармичких импулса кроз реинкарнације, а тај би био и субјекат коначног избављења **(nirvāne).** Ово нису прихватили остали будисти, али та тенденција се несвесно обнављала и касније у **mahāyāni**, нпр. кроз учење о „будинству“ **(buddhatā),** или о „природи пробуђености“, који су сматрани потенцијалном основом пробуђења, нечим што свакичовек носи у себи.

Будистички аутори су стога увек били у процепу — да с једне стране отклоне замерке конкурентних учења, а с друге да избегну враћање на упанишадско учење о **ātmanu.** Због тога је у будизму развијано учење о две истине, које у различитим облицима налазимо и у другим филозофијама старог века.

Две истине, апсолутна **(paramārtha-satya)** и релативна **(samvrti-satya)** означавају у будизму два увида, две ситуације: онога ко је пробуђен и онога ко је на путу. Тако будистички филозоф Nagarjuna (II век н. е.) каже **„Tathagata“*** је понекад учио да **ātman** постоји, други пут да

* **Tathagata** — „Тако дошавши“ — филозофско име Буде, означава нелични, аперсонални аспект Буде, за разлику од историјског и биографског, тј. Буду виђеног са становишта **paramartha-satye.**

нас постоји. Кад је проповедао да **ātman** постоји и да мора да прими беду, или срећу у узастопним животима као накнаду за своју **karmu,** његова намера је била да спаси људе од јереси нихилизма. Кад је говорио да нема **ātmana** у смислу творца, посматрача, или апсолутно слободно дејствујућег бића, независно од конвенционалног имена датог агрегату пет **skandha*** — његова намера била је да спасе људе од пада у супротну јерес етернализма. Дакле, које од ових гледишта представља истину? Нема сумње да је то гледиште које пориче **ātman.** Ово учење, које је тешко разумети, Буда није наменио ушима оних чији је ум туп и у којима корен доброте није успео. Зашто? Јер би такви људи слушајући учење о непостојању **ātmana** сигурно пали у јерес нихилизма. Ова два учења проповедао је Буда због два различита циља. Проповедао је постојање **ātmana** кад је хтео да саопшти својим слушаоцима конвенционално учење; проповедао је учење о непостојању **ātmana** кад је хтео да им саопшти трансцендентално учење“ (5/I, 282).

Nagarjunino размишљање непосредно се тиче етичке функције реинкарнације и заснованости моралног делања. Реинкарнација и карма имале су у индијској мисли функцију аналогну идеји бога у европској мисли — оне су представљале основу и гарант моралног делања.

Делањем човек ствара позитивну или негативну етичку залогу која се нужно (кармички) реализује, ако не сада, а оно у наредној реанкарнацији. Овакву (онтолошку) заснованост мо-

* **Skandha** — „гомила“ — пет гомила: агрегат пет скупина које чине човека по будистичком схватању — телесност, осећајност, перцепција, ментални садржаји и свест.

ралног делања будизам је довео у питање својим учењем о **anātma** и **anitya.** Међутим, при томе се суочио са реалном ситуацијом. Један број људи је био склон да из тога извуче нихилистичке закључке, попут оног јунака Достојевског: „Ако нема реинкарнације, све је дозвољено". Тако су се будистички мислиоци нашли у сличној ситуацији као Кант: за **Nagarjunu ātman** и реинкарнација су практични постулати, као за Канта бог и бесмртност душе.

Људима одређеног духовног узраста морално понашање је само средство које своју вредност црпи и заснива на моралном поретку света. Без те (**Nagarjuna** каже: етерналистичке) претпоставке они западају у нихилизам и аномију. Међутим, с оне стране нихилизма находи се увид у аутономну вредност моралног чина. Ако у свету нема моралног поретка, па нема гаранта да ће зло бити кажњено, а добро награђено, онда је сам морални чин вредност, или — да парафразирамо једног европског мислиоца — добра воља је једина добра ствар на свету.

Са те тачке може се учинити даљи корак, тј. стављање у заграде целе сфере етичког, која и у хетерономној и у аутономној варијанти подразумева оно што се у будизму у крајњој линији пориче — аутономни субјект, трајне вредности и акцију у релацији субјект-објект. Ова друга истина (**parmārtha satya**) превазилази границе аксиолошког и отуда се не може одредити нити као песимизам, или оптимизам, нити као нихилизам, или етернализам.

*
* *

Ако усвојимо Дојсенову (**Paul Deussen**) интерпретацију, онда би и за упанишаде важило виђење реинкарнације у две равни — етичкој и надилазећој. Веровање у реинкарнацију, каже он, вреди само за егзотерично знање (**aparāvidyā**) — за езотерично знање (**parāvidyā**) збиљност сељења душе равна је збиљности универзума (11/315), то јест, она је илузија (**mayā**). На тај начин, упркос разликама између брахманизма и будизма, може се уочити јединствена инспирација индијске мисли.

Реинкарнација је истина етичка равни. Али, она истовремено означава саму муку и баченост човека, бескрајан простор и време човековог потуцања, „вечно враћање" кроз безбројна рођења (**samsāra**). Она је негација ведске идеје о једнократном путу човека. У том смислу идеја избављења се јавља као негација негације, надилажење етичке равни изласком из илузије реинкарнирања. Ако усвојимо претпоставку да у основи реинкарнације стоји етичка инспирација, онда се суочавамо са необичним закључком: да је решење етичког проблема изазвало нов проблем за чије је апсолвирање смишљен фантастичан подухват избављање са сложеном елаборацијом медитативних техника и прегнућа.

НАВЕДЕНА ДЕЛА

1. Mircea Eliade: THE MYTH OF THE ETERNAL RETURN, Princeton 1971.
2. Mircea Eliade: Myths,, Dreams & Mysteries, New York 1972.
3. Alan Watts: THE SUPREME IDENTITY, New York 1972.
4. R. C. Zaehner: HINDUISM, Oxford, 1970.
5. Сарвепали Радакришнан: ИНДИЈСКА ФИЛОЗОФИЈА, I—II — Београд 1964.
6. W. T. Stace: MYSTICISM AND PHILOSOPHY, London 1961.

7. Alan Watts: PSYCHOTHERAPY EAST & WEST, New York 1973.
8. R. C. Zaehner: HINDU AND MUSLIM MYSTICISM, New York 1969.
9. Renèe Haynes: THE HIDDEN SPRINGS, London 1973.
10. Rudolf Otto: MYSTICISM EAST AND WEST, New York 1970.
11. Paul Deussen: THE PHILOSOPHY OF THE UPANISHADS, New York 1966.
12. Aldous Huxley: THE PERENNIAL PHILOSOPHY, London 1950.
13. Весна Кривотић: ЕГИПАТСКА ШКОЛА СМРТИ, час. „Књижевност" 7/1973.
14. Франкфорт, Вилсон & Јакобсен: ОД МИТА ДО ФИЛОЗОФИЈЕ, Суботица 1967.
15. Leonard Cottrel: THE LOST PHARAONS, London 1969.
16. Љубинка Радовановић: ВЕЛИКА ЈЕДНАЧИНА, Београд 1973.
17. Werner Jaeger: THEOLOGY OF THE EARLY GREEK PHILOSOPHERS, Oxford 1967.
18. Платон: ИЈОН, ГОЗБА, ФЕДАР, Београд 1970.
19. W. Y. Evans-Wentz: THE TIBETAN BOOK OF THE DEAD, Oxford 1970.
20. D. T. Suzuki: OUTLINS OF MAHAYANA BUDDHISM, New York 1970.
21. Alexandra David-Neel: INITIATIONS AND INITIATES IN TIBET, London 1970.
22. C. G. Jung: TWO ESSAYS ON ANALITICAL PSYCHOLOGY, New York 1971.
23. C. G. Jung: FOUR ARCHEAYPES, London 1972.
24. Alan Watts: THE WAY OF ZEN, Penguin 1971.
25. Garma Chang: THE BUDDHIST TEACHING OF TOTALITY, London 1972.
26. THE PRINCIPAL UPANISADS, trans, by S. Radakrishnan, London 1953.
27. John Burnet: GREEK PHILOSOPHY, New York 1968.

ДРУГА ЗНАЊА

Појмови, или ако се хоће, језик, хиндуистичке и будистичке филозофије и система медитације уобличавали су и објашњавали једно искуство.

Свако знање има своју стварност, иако се сва знања позивају на стварност као на нешто једнообразно и неутрално. Стварност је историјска категорија, као и природа, уосталом.

У различита времена различите ствари и односи сматрани „природним" или „стварним". Отуда су знања појединих епоха аутономна, тј. затворена у своје стварности и једним делом потпуно неприступачна.

Оно што се сматра знањем и истином је део тоталитета једне културе. Осим одређене информативне вредности (која може бити мања у односу на информативну вредност наших знања), знања других епоха су структурирана према другачијим културним обрасцима. Ови обрасци нису ни виши ни нижи у односу на наше, већ другачији, тј. примерени датој култури.

1) Једна од основних карактеристика духовности старог века била је двострука подела знања.

а) Техничка знања су спадала у домен занатлија и уметника, а теоријска у домен мислилаца, филозофа, или свештеника. Из тога је произлазила и разлика у сврси: прва знања су спадала у примењена и сврха им је била у нечем изван њих, а друга су била сврха самима себи и сматрало се да она удовољавају самој човековој потреби за знањем. Ова подела потиче од поделе рада на користан рад и рад као самосврху, као задовољство откривања и знања. То је, дакако, у супротности са нововековним начелом да знање и рад, без обзира на врсту, јесу то тек преко корисности — штавише, оно што није корисно не сматра се знањем или радом, већ „личним задовољством".

б) С друге стране, унутар саме теорије, постојала је разлика између знања која се тичу односа међу стварима (тј. аналогно ономе што ми данас називамо науком) и знања које се тицало првих узрока и последњих сврха света и човека. Ово друго, знање су, у различитим културама и традицијама, између себе делиле митологија религија и филозофија. При томе треба имати у виду да је у старом веку однос између религије и филозофије био другачији од оног на какав смо ми навикли. Често се догађало да једно учење, развијано као филозофија, прерасте у религију тако што се институционализира, тј. добије снагу друштвене обавезности и идентификације, присвоји, или уведе обичаје, створи црквену организацију и дивинизира свог зачетника. Типичан пример за ово су будизам и таоизам. С друге стране, унутар саме организације учености и предаје коју су религије развијале, настајао је низ филозофских школа и учења.

Напор античких мислилаца био је усмерен на то да одреде и појмовно (или уз помоћ митске традиције), изразе највишу збиљу (у Грчкој **arhe**, у брахманизму **brahman**, у таоизму **tao**). Сматрали су да спознајом те збиље човек налази своје право, највише одредиште. Неки од њих држали су да та збиља надилази уобичајене људске и световне прилике, било у виду једне особите регије која се открива оку мудрога, или као домен божанског, у коме мудрац партиципира посредством свог знања (упореди 20/10). Ова друга тенденција, у Грчкој први пут долази до изражаја код Анаксимандра. **Aperion**, који је беспочетан, бесконачан и неисцрпан, истовремено је и **to theion** (божанство). Како примећује Винделбанд (19, I/34), „овде је по први пут исказана склоност филозофа — која се стално обнављала током историје — да највиши појам до кога их је довела теорија у објашњавању света, сагледају као божанство, дајући му тиме истовремено одобрење религијске свести". Међутим, тенденција да се највишој збиљи да теолошко значење, остала је супротна, како популарној политеистичкој религиозности у старом веку, тако и каснијем религијском монотеизму (због тога је Сократ био осуђен на смрт, а Спиноза проклет). Филозофски појам божанског противречио је антропоморфизму политеизма и организованој религиозности ритуала жртвовања у Грчкој, Индији и Кини.

2) Не само у гностицизму, како сматра Јонас (21/35), већ и код ранијих мислилаца у Грчкој, знање о највишој збиљи није само теоријска информација, него битно мења онтички и етички статус човека. Знање оног што је опште је мисаоно саучествовање у општем реду, или поретку збиље (код Хераклита **logos**, а код Анаксагоре **noys**). За Питагору, знања, посебно математичка, су средство чишћења душе. Људи се према знању различито односе с обзиром на то да ли воле мудрост, почасти, или добити. Из

тога проистичу и различити начини живота: теоретски **(theorein)**, практички и аполаустички (20/33).

За Платона, до сазнања се долази тако што се душа — потакнута запажањима из света ствари — присећа **(anamnesis)** онога што је видела у претходном боравку у свету идеја. Карактеристично је да грчки рационализам поима сазнање као и индијска традиција — пре свега по аналогији са виђењем (у инд. трад.: **vidyā**). Веза душе са збиљским поретком нетелесног света идеја, преко знања-виђења, основа је њене бесмртности. Једним својим делом душа се везује за свет пролазних ствари, а другим делом **(logistikon)** за свет идеја. За Платона, као и Питагору, математичка знања нису примарно прагматичка, већ пре свега илуструју везу душе са идејама кроз присећање. Први приступ спутава и заслепљује, други ослобађа и чини душу лаком.

Код Аристотела, чисто знање је највиша врлина. Дианоетичке врлине доносе потпуну срећу. Делатност теоретског ума усмерена је на поимање највиших истина. Индуктивно научно истраживање води ка њима, али их не може доказати. Поимањем — које нема сврху воље и чина, већ је сврха самоме себи **(theoria)** — човек партиципира у чистој мисли (у мишљењу мишљења) и тиме у блаженству божанске самосвести (19, I/154).

Све то истовремено показује у којој мери је неоправдана подела духовне заоставштине старог века на источну (која би, наводно, спадала у религијску поезију) и западну, тј. грчку, (која би се искључиво сматрала филозофском).

3) Патња* почива на незнању, а избављење на знању — то је основно начело индијске медитативне традиције. Реч је о знању посебне врсте, која не омогућује човеку да нешто мења, или објашњава у свету, нити да у уобичајеном смислу „сазна“ и отуда оно није корисно. Па ипак, сматрало се да је то највиша врста знања доступна човеку. „Изузев тога, ништа није вредно сазнања“, вели се у **Śvetaśvatara upanišadi** (I, 12). За разлику од „позитивног“, корисног знања које настаје учењем и истраживањем, а садржи начела и чињенице о свету, ово „негативно“ не-корисно знање не „стиче“ се нити за добија гомилањем учености, већ долази само од себе, путем особитог увида, или медитацијом.

Карактеристично за прву врсту знања јесте да оно подразумева релацију субјект-објект: субјект нешто зна о објекту. Његов садржај чине одређени односи, пре свега односи супротности чија енергија доводи до настанка овога или онога. Отуда се оно може проширивати, превазилазити и пренети као систем позитивних учења. За њега важи девиза — **ars longa, vita brevis.**

Друга врста знања је превазилазећа — она данилази релацију субјект-објект и уопште сва друга двојства и супротности. Отуда је оно коначно и крајње, не може се поучавати, или учити. Индијски мудраци, као и Платон, сматрају да се филозофска истина не може пренети у писаном виду, већ само у непосредном контакту. Она не спада у процес учења, већ унутрашњег сазревања. У Индији, ово знање **(vidyā, jñāna, prajñā)** је увек имало сотериолошку свр-

* Под патњом се овде подразумева општа болност бивања за жива бића, или егзистенцијална мука и тегобност.

ху. Оно је било надређено прагматичком знању и теорији, јер је било у функцији врхунске вредности — избављења од **samsāre** (вечног враћања).

Разлике између појединих учења настају у погледу схватања садржаја тог знања и начина његовог остварења.

1) Upanišade

У текстовим **upanišada** на више места **Chāndogya** — VII. 1. 2—3, **Mundaka** — I. 1. 4—5) указује се на разлику између вишег и нижег знања. У ниже знање **(aparāvidyā)** спада све оно што се иначе сматрало саставним делом опште учености тог времена: познавање веда, ритуала математике, граматике, астрологије, логике, политике, заната, уметности итд. Више знање **(parāvidyā, или jñāna)** је оно које се одиоси на учење о **ātmanu** и изложено је у **upanišadama**. Разлика између две врсте знања се заоштрава када се ниже знање посматра са становишта вишег знања, утолико што се оно појављује као незнање **(avidyā)**. Као што цео појавни, видљиви свет прикрива оку оно што је с ону страну сваке појаве, тј. чисто бивствовање **(brahman)**, тако и сва знања о том свету јесу, у ствари, незнања, јер закриљују право знање, тј. свест о чистом сопству човека **(ātman)**, о његовом онтолошком идентитету који је, у крајњој линији, идентитет **ātmana** и **brahmana**. (Спо)знање **ātmana (ātma-vid)** доводи до **избављења,** тј. бесмртности, која више не подлеже реинкарнатском репродуковању; **блаженства,** тј. ослобађања од сваке патње и до **моралног савршенства,** тј. ослобођења саме сфере етичког (ослобођења од карме).

Већ на почетку упанишадског периода, у **Brihadāranyaka** упанишади, истиче се изузетност знања у односу на уобичајену религијску праксу (приношење жртви, ритуал). Једино спознајом **ātmana** избегава се новом реинкарнирању и постиже пуно избављење.

Како примећује Флего (1/439), чест исказ у упанишадама јесте „онај који тако зна . . . постаје“. Знање **ātmana** постиже се кроз три фазе: 1) слушање и учење **(sravana);** 2) размишљање **(manana)** и 3) медитација **(nidihyāsana).** У том процесу најважнија је трећа фаза, јер тек тим путем интелектуално знање прераста у унутрашње искуство **(darśana);** оно што се слушало, или читало постаје основом дубоког преображаја **(mokša).**

Пут до овог преображаја води преко негације знања у уобичајеном смислу речи. Као што Хераклит вели да „много знање не води мудрости“, тако у упанишадама налазимо став: „**Atman** се не постиже ученошћу, нити даром и великим познавањем књига“. (**Katha** — према 5/I, 127). „**Та свест о себи** не може се постићи познавањем веда, разумом, или великом ученошћу“. (**Mundaka** — према 5/I, 161).

Други услов је напуштање уобичајених тежњи и амбиција, јер оне везују и враћају човека у домену пролазних добара. У дијалогу Naћикетаса и смрти, у **Katha** упанишади, Наћикетас сазнаје од срмти тајну **ātmana** и **brahmana** тек пошто се одрекне могућности да му смрт да моћ и богатство.

У каснијем разрастању хинду традиције, упанишадска учења ће постати карактеристична за оно што се називало „путем знања“ **(jñāna-mārga)** у постизању избављења. Поред тога, развиће се други путеви (пут делања —

karma-mārga, пут девоције — **bhakti-mārga)** и разноврсни системи медитације **(dhyana-mārga).**

До спознаје **ātmana** долази се феноменолошком редукцијом, стављањем у заграде укупне појавности и сваке појединачности, кроз девизу „не то, не то" **(neti, neti).** Избављење је једнако са укидањем појединачности, надилажењем имена и облика **(nāma-rūpa).**

С нашег становишта упанишадско избављање путем спознаје идентитета чистог бивствовања (човека и света) подразумева укидање појединаца као појединаца. За европску мисао индијска идеја избављења је увек била нихилистичка, због одрицања од индивидуације као претпоставке избављења. Јер, како вели Хегел: „Чисто бивствовање и чисто ништа су исто." Отуда нама избављење у **brahmanu** изгледа као смрт, а такве идеје јављале су се и у Индији, па су касније индијски мислиоци улагали напоре да отклоне ову нихилистичку алтернативу и покажу како њихово избављање **(mokša** и **nirvāna)** не значе пуко нестајање и поништење.

2) **Sāmkhya** и **yoga**

а) Ауторство **sāmkhya** система се приписује Капили који је живео приближно један век пре Буде, тј. у VII веку пре н. е.

За разлику од упанишада, **sāmkya** је дуалистичко учење са два основна појма: **prakrti** и **puruša.**

Prakrti означава енергетски и супстанцијални аспект света, као оно што стоји у основи укупне појавности. У том смислу, **prakrti** има сличност са Анаксимандровим појмом **apeirona,** који је у Грчкој развијао своје учење приближно у исто време. У неочитованом стању **prakrti**

је апсолутно јединство супротности. Оне се јављају у активном облику, кад се **prakrti** очитује преко појава. „Гледиште **sāmkhye** о **puruši** је под утицајем концепције **ātmana** у упанишадама. Он је без почетка и краја, нема квалитета (. . .) вечни посматрач, недоступан уму и разуму, изван времена, простора и узрочности . . ." (5/II, 221).

Као производи **prakti,** психичке функције одвијају се несвесно — самосвест, као специфичну функцију, омогућује **puruša,** а на основу тога је могуће постићи избављање од болности бивања. „**Samkhya** полази од идеје о универзалности патње, (. . .) Сваки човек се бори да ублажи и ако је могућно, да се ослободи бола. Али, овај се не може искоренити средствима која прописују медицинске науке, или свети списи. Ослобођење се не постиже ни вршењем ведских обреда" (5/II, 238).

У рђавој бесконачности реинкарнирања, човек ,никада не постиже јединство са собом, тј. не постиже стање **puruše . . .** Ослобођењу води сазнање да „ја нисам" **(nasmi),** да „ништа није моје" **(na me),** и да „его не постоји" **(naham)** (5/II, 239).

Морално понашање ствара позитивну **karmu,** али не води ослобођењу. Ово отуда што је **puruša** потпуно слободан од супротности заслуга и мана. Неприањање **(vairagya)** чини човека слободнијим, али ни оно не доводи до крајњег избављања **(mokša).** „Сједињења **puruše** са финим телом је узрок **samsāre,** а спасење се постиже цепањем тог сједињења помоћу сазнања разлике између **puruše** и **prakti"** (5/II, 242).

Видимо, дакле, да **sāmkhya,** попут упанишада, говори о особитој врсти сазнања као путу ослобођења. Док је у упанишадама посреди са-

знање **ātmana** и његовог исконског идентитета са **brahmanom,** овде је реч о разлици између **puruše** и **prakrti и** позстизању стања у коме човек више не подлеже бесконачном врћењу света. Док знање у уобичајеном смислу представља регистровање безбројних модификација **prakrti,** сазнање разлике **puruša-prakrti** доводи до коначног ослобођења.

б) „**Patañjali**“ је систематизовао појмове **yoge** и приказао их на основу метафизике **sāmkhye,** коју је прихватио са малим изменама“ (5/II, 264). Као и у упанишадама, у **sāmkhyi** и **yogi** основни циљ је прекидање реинкарнирања, избављење из **samsāre.** Спој **prakrti и puruše** — који почива на незнању **(avidyā)** о њиховом суштинском разликовању — узрок је **samsāre,** а то незнање је одвајкада, јер је и свет одвајкада. Избављање се постиже кад се постигне активан увид, разликовање **puruše и prakrti.** Међутим, док **sāmkhya** ставља акцент на само сазнање као средство избављења, **yoga** истиче методу концентрације и активног напора. „Највиши облик материје је **čitta** (индивидуални дух као мисаона супстанца)..... Повлачењем **čitte** из његових природних функција свладамо светски бол и избегавамо samsāru“ (5/П, 266).

У системима хиндуизма запажамо извесну тенденцију поларизовања сазнања и медитације, као различитих путева избављења, која је донекле дошла до изражаја и у будизму. У бидузму налазимо појмовни пар **prajñā-dhyana**, аналоган пару **jñāna-yoga. Sāmkhya** наглашава знање **(jñāna),** а систем **yoge** медитацију **(yoga).** Мада у самој **yogi** ово сазнање фигурира као једна од компоненти крајњег медитативног постигнућа, каснији аутори и текстови су исправно указивали на несумњиву разлику у методи.

„За потчињавање духа ... **yoga** и **jñāna** су два средства. **Yoga** значи потчињавање душевне активности, **jñāna** је истинско поимање. За неке **yoga** није могућа, за неке **jñāna**“ (према 5/II, 266). Ту налазимо и став који је постао аксиом у традицији медитације, тј. да различити путеви, који у крајњој линији воде истом циљу, одговарају различитим типовима људи.

„**Yoga** сматра да сазнање стечено опажањем, и сведочанством светих списа није апсолутно важеће, јер **yoga** као и **sāmkhya** претпоставља да је у искуствено знање производ погрешног замењивања **puruše** и **buddhi** (ума). Истина о стварима какве оне јесу може се достићи једино праксом **yoge**“ (5/II, 271). Видимо, дакле, да се у **yogi,** уопште узев, говори о три истине. Прво, то је истина чулног сазнања и логичког мишљења. Друго, истина до које се долази **yoga** усредсређивањем. Када **čitta** усредсређивањем оствари уравнотежено стање **(samāpatti),** тј. кад се заустави стални след његових модификација (ток свести), он се у целини стапа са објектом који је предмет усредсређивања. Тада се укида релација субјект-објект и дух се стапа са објектом **(samādhi),** чиме стиче специфично, неконцептуално знање о свом предмету. Трећа истина се односи на разлику **prakrti** и **puruše.** увид да је **puruša** све време био увлачен у лажна приањања и непрепозната самопојављивања у најразличитијим видовима уобичајених знања, осећања и хтења.

Према томе, у односу на највишу истину **(asamprajñāta-samādhi)** и друга истина **(samprajñāta-samadhi),** иако повезана са најдубљом усредсређеношћу, још увек је неосвештено самопојављивање **puruše.**

*
*   *

Видели смо да у традицији **sāmkhye** и **yoge** знање игра важну улогу. Оно што треба да буде отклоњено да би се постигло избављање јесте незнање **(avidyā)** због кога ми бркамо чисто сопство **(puruša)** са психичким садржајима **(ćittavrtti)**. Незнање је безпочетно, као и свет, али се оно може докинути.

У прелазу од ведских на упанишадска схватања јавља се пракса аскезе (tapas) коју њени поборници сматрају супериорном у односу на приношење жртви. Међутим, у погледу сврхе и принципа она се поклапа са жртвовањем: циљ је стицање наклоности богова, посебних моћи **(siddhi)**, или повољног места међу боговима после смрти. Аскеза је, као и жртва, ретрибутивног карактера — одрицању следује награда. Аналогну структуру налазимо и у хришћанској аскези, мада са другачијим претпоставкама (пре свега грехом). У обе традиције, у популарној аскези, налазимо и облике физичког трапљења — аскете који задужују свет и космички поредак својим намученим телом.

За **samkhyu** и **yogu** религиозни ритуали немају вредности, јер су засновани на жељама, па активирају ново кармичко семе и енергије репродуковања (2/29). Сврха **yoge** није стицање необичних моћи, нити заслуга и погодности у егзистенцији **post mortem**, већ избављење с оне стране људског и божанског поретка.

3) Будизам

Током развоја будизма учење о ступњевима знања и истине мењало се са настанком појединих школа.

а) У раном будизму, у оквиру **Abhidharme**, налазимо учење о три степена знања. Први степен представљају мњења **(ditthi)**, тј. ставови руковођени жељама **(tanhā)** и засновани на чулним утисцима. Други степен је заснован на размишљању и рефлексији **(vitakka-vićara)**, односно разуму **(paññindriya)** и обухвата знаност и филозофију у уобичајеном смислу. Трећи степен је **bodhi**, просветљеност. Она се заснива на мудрости **(pañña)** и постиже се медитацијом **(bhāvanā, jhāna)**.

Прве две врсте знања односе се на домен у коме се иначе одвија живот човека **(samsara)** и чија је темељна квалификација патња **(dukkha)**. Патња почива на жудњи (жеђи — **tanhā**) и незнања (пали: **avijjā**, скт: **avidyā**). Жудња представља енергетску, а незнање когнитивну основу патње.

Трећа врста знања односи се на престанак патње, тј. гашење жеђи и отклањање незнања на коме почивају патња и жудња. Она отпочиње исправним увидом (пали: **samma-ditthi**), првим струком у осмоструком племенитом путу који води престанку патње. У осмоструком путу није реч о сукцесивним етапама, које се појединачно упражњавају, а затим напуштају да би се прешло на следеће. Етички **(śila)**, медитативни **(jhāna)** и когнитивни **(pañña)** аспект су сегменти јединственог развојног пута у коме се продубљују 4 племените истине (да постоји патња, њен узрок, могућност њеног докинућа и пут да се то постигне). Њихово стално продубљивање, путем етичког преображаја и медитације, претвара их у мудрост. То доводи до целовитог преображаја **(bodhi)** који омогућује коначно избављање **(nibbāna)**. Исправан увид **(samma-ditthi)**, тј. знање које обухвата 4 ис-

тине, формално је први, али у крајњој линији и последњи корак у постизању просветљења. Просветљење се састоји само у пуном продубљењу увида — да нема сопства **(anattā)** и да оно што настаје и нестаје јесте патња — са којим отпочиње пут између **tanhe** и **bodhija.**

*

* *

Као што се у упанишадама **atman** јавља у вишеструком значењу (као ознака телесности појединца, његове духовне суштине и као синоним термина **brahman),** тако у будизму срећемо две тенденције: на једној страни употребу различитих термина као синонима, а на другој, употребу истих термина са различитим значењима у појединим школама и учењима. Но, томе се није чудити ако имамо у виду просторне и временске распоне у којима су се развијала ова учења, као и то да се са сличним проблемом срећемо и у европској традицији.

У будизму, идеја избављања је у појединим школама и правцима различито одређивана: егзистенцијално (као гашење жеђи, или равнодушност), етички (као врхунско саосећање и љубав), естетички (као блаженство и чистота), религијски (као обожавање и испуњеност вером), медитативно (као усредсређивање и прочишћење духовног живота) и когнитивно (као врхунско, превазилазеће сазнање, или мудрост). Најчешћи термин који у будизму означава пробуђење јесте **bodhi** — са префексом **sam,** за одређење потпуног пробуђења **(sambodhi),** или у сложеници **samyaksambodhi** (пали: **sammasambodhi)** — врхунско савршено пробуђење. Те-

жња, или духовна усмереност ка пробуђењу је **bodhićitta.** Сазнајни аспекти пробуђености су **vidyā** (пали: **vijjā)** — знање, **vipasyanā (vipassanā)** — увид, **jñāna (ñana)** — сазнање и **prajñā (pañña)** — мудрост (3/131—132).

*

* *

У каснијем **(mahāyāna)** будизму, учења о врстама знања развијана су у **prajñāpāramitā-sutrama, mādyamika** и **yogāćāra** школи у Индији, као и у појединим школама у Кини.

б) **Prajñāpāramita.*** Ова учења развијана су у **sutrama** насталим између I века пре н. е. и V века н. е. Ту се излажу шест савршенстава **(pāramitā)** које развија **bodhisattva** на путу пробуђења, од којих је шесто савршенство спознаје **(prajñāpāramitā).** На тој основи повлачи се разлика између знања и мудрости **(prajñā),** односно „мудрости отишле с ону страну“ **(prajñāpāramitā).** Док је знање везано за појавност у њеном бићевитом, супстанцијализираном, **nāmarūpa** виду, **prajñā-pāramitā** види појаву у њиховој испразности **(sūnyatā)** и превазилазећи мишљење и његова двајства, досеже с ону страну сваког становишта. Да би указале на ову разлику и пробудиле увид превазилазеће сазнање **Prajñāpāramitā sutre** морају да прибегну исказима који изгледају парадоксални, или противречни. Тако на пр. у **Vajracchedikā Prajñāpāra-**

* **Prajñāpāramitā** — јавља се у три значења: (1) скуп **sutra,** (2) једно од 6 савршенстава **bodhisattve** и (3) превазилазеће сазнање **śūnyate,** мудрост „с ону страну“, која је досегла другу обалу **(nirvānu).**

miti говори се а завету **bodhisattve** да све жива бића преведе у **nirvānu,** а одмах потом упозорава да и кад се то догоди, ниједно биће неће бити преведено у нирвану, јер за **bodhisattvu** нема појма бића, сопства **(ātman),** душе **(jiva)** или личност **(pudgala)** (4/25). У томе је садржана како парадоксалност положаја **bodhisattve** (и свакога ко тежи избављењу у будистичким терминима), тако и односа истине-о-свету и превазилазеће истине. Избављујућа идеја је да се парадокс укида кад се доведе до краја, тј. кад се прозре превазилазећом мудрошћу. Парадокс постоји док постоји двојство, тј. чланови чија нам релација изгледа парадоксална. Он се укида кад се уочи темељни идентитет у двојству које га сачињава. Тај идентитет свих појава и свих двојстава означен је најпарадоксалнијим термином индијске мисли — **śūnyatom.** Описујући дубоки увид **prajñāpāramite,** Авалокитешвара каже: „Овде, о Шарипутра, облик **(rūpa)** је испразност **(śūnyatā),** а сама испразност облик . . .“ **(Prajñāpāramitāhridaya-sutra** — према 4/81).

Изгледа да је одређена напетост — која је произлазила из парадоксалности самог подухвата избављења — стално била жива и да је та моторна снага **Nagarjuninog** суптилног филозофирања и идеализма **yogaćare** коначно кулминирала у сјајним парадоксима кинеског **ch'an** будизма.

У „Изрекама“ **(Udanna,** VIII 1—3) Буда вели да постоји домен ненасталог, нествореног, необликованог, у коме нема настајања и престајања, рађања и умирања, основе и развоја и да се на томе заснива могућност да се избегне из света насталог, рођеног, обликованог (према 7/32). Тај домен ненасталог и неусловљеног је

nirvāna. У свету условљених **dharmi*** важи, пак, принцип каузалности, или условног настајања: „Будући да је ово, онда је оно“ **(Anguttara-nikāyo,** X, 10, 92). Исто налазимо и у **Abhidharmi. Nirvāna** је ненастала, па отуда не може ни престати за оног ко ју је досегао. Она је стање у коме престаје свако настајање, тј. она докида условљене **dharme,** па се често и назива „престајање“ **(nirodha).** Насупрот томе, у **prajñāpāramiti** за све **dharme** карактеристично је да нити престају, нити настају, нити долазе нити долазе, нити одлазе. На тој основи се у **mahāyāni** долази до става о идентитету (или еквиполенцији) **samsāre** и **nirvāne,** јер је **śūnyatā** оно што их чини еквиполентним (у вези с овом анализом види 4/85).

У **hīnayāni samsāra** и **nirvāna** остају два домена: домен условљеног и неусловљеног, патње и избављања — врхунско сазнање омогућује прелаз из једног у други домен. У **mahāyāni** разлика између **nirvāne** и **samsāre** је илузорна. Отуда је **prajñāparamitā** увид да су сва бића од почетка слободна, јер никад и нису била спутана, а нису била спутана, јер су **śūnyā,** као и њихово спутавање. Отуда се избављење састоји у увиду да човек никад и није био у свету већ у незнању.

Hīnayāna говори о 4 истине као о полазном увиду који се продубљује до коначног избављења. Међутим, у духовом коризонту **prajñāpārамите** ове 4 истине спадају у домен прелиминарног увида, пошто претпостављају двојство

* **Dharma** — вишезначан термин у будизму: (1) Будино учење, (2) услов, узрок, (3) исправност, врлина, начело, правда, (4) појава, феномен (као последица), (5) у **Abhidharmi** — један од 75 неразложивих елемената збиље — **nirvāna** је неусловљена **dharma.**

узрока и последице, условљених и неусловљених **dharmi, samsāre** и **nirvāne,** патња и избављења, средства (медитације) и циља (пробуђења). За превазилазеће сазнање та двојства су привидна, јер су у основи шупља **(śūnya).** За **prajñāpāramitu** су и само будистичко учење **(Dharma)** и будинство **(buddhatā)** илузорни и испразни, па се отуда у каснијим **Prajñāpāramitāma (Pančavimšatisahasrika)** говори о испразности испразности **(śūnyatā-śūnyatā)** — према 6/352. На тај начин **prajñāpāramitā** своју поруку завршава као Витгенштајн „Трактатус": „Моји ставови расветљавају тиме што их онај тко ме разумије на крају признаје као бесмислене када се кроз њих, по њима, преко њих попео напоље" (став 6.54).

в) Вероватно најразрађеније учење о врстама знања налазимо у **Nāgārjuninoj madhyāmiki** (или **śūnyāvādi**) која се сматра систематизацијом и разрадом **prajñāpāramite.**

„На двема истинама почива учење пробуђених. На условљеној и неусловљеној истини. Онај ко не зна разлику ових двеју истина, не разуме дубок смисао Будиних учења", каже **Nāgārjuna (Madhyāmika-karika,** XXIV, 8—9). Ове две истине су **samvrti-satya** (условљена, релативна, конвенционална) и **paramārtha-satya** (не-условљена, апсолутна, крајња истина).

Paramārtha има двоструки изглед. Са становишта **samvrti** она изгледа као пука испразност, јер нема садржаја који би се могао (позитивно) одредити и изложити. Међутим, њен прави смисао је надилажење афирмације и негације. Она није ни испразна **(śūnyā),** ни не-испразна **(aśūnyā),** нити означава биће **(bhāva),** нити не-биће **(abhāva)** — о томе види 8/96). Она је немислива, неизрецива и не подлеже поучавању (6/244).

Аналогно и **samvrti-satya** има двоструки изглед. Унутар себе она се појављује као релативно знање, које никад не достиже смирај и пуну извесност, али омогућује човеку кретање у свету и какво такво утицање на прилике. Међутим, са становишта **paramārtha** она се појављује као незнање **(avidyā),** јер је са становишта **paramārthe** свака концептуализација незнање.

„Као способност концептуализације разум је **avidyā"** (6/234). „У **Abhidharmi, satkayadršti** (став да је свет супстанцијалан) је незнање, у **Vijñānavadi (yogācāri), visayadršti** (став да је свет објективан) је незнање, у **Vedanti, bhedadršti** (диференцијација) је незнање. У **Madhyāmiki,** свако становиште **(dršti),** мњење као такво, јесте незнање" . . . (6/240).

Нагарђуна хоће да покаже неодрживост сваке позитивне тврдње и унутрашњу противречност филозофских учења. Отуда **paramārtha** у строгом смислу и није становиште. Из таквог става следи специфично схватање избављења и нов однос према ранијим будистичким учењима.

Страсти **(kleša)** и **karma** по **madhyāmiki** немају онтолошки, већ само епистемолошки статус (6/241). Оне почивају на незнању — кад човек увиди да је њихова права природа **śūnyā,** оне губе снагу. **Śūnyatā** није нешто друго у односу на појаве, саме појаве су **śūnyā** — то је **paramārtha-satya. Dharme** нису ни постојеће (јер су **śūnyā**), ни непостојеће (јер су **rūpa**) — тај став карактеристичан је за Нагарђунин средњи пут. **Samsāra** је од почетка не-супстанцијална, небивствена **(nihsvabhāva).** Отуда је ми не напуштамо, нити разарамо, већ само надилазимо, увиђајући њен прави карактер.

У светлу **madhyāmike** традиционално учење о четири племените истине добија ново значење.

Мурти сматра да су истине о патњи, њеним узроцима и путу престанка **samvrti**, а да је истина о престанку **paramārtha** (6/252). Ово отуда што увид у патњу, њене узроке и начин избављења, подразумева одређена двојства: патња-избављење, узрок-последица, а двојства подразумевају бивствене разлике, што је све карактеристично за **samvrti-satyu.** Превазилажење ових двојстава је престанак патње и отуда је само истина о престанку **(nirodhasatya) paramārtha** (6/252). По мом мишљењу, Мурти греши у овој подели утолико што би и истину о престанку требало сврстати у **samvrti,** пошто по Нагарђуни **paramārtha** — увид долази до става да патња никад није ни отпочела, па не може ни престати, а сама **nirvāna** је **śūnyā.** У том смислу говори и Катичић: „... **Nāgārjuna** учи да постоје двије истине и по томе два знања. Једна је права истина, истина о празнини свега, па и **nirvāne,** наука и **Buddha.** Друга је истина увјетна, истина о **Buddhi,** његовој науци, **samsāri** и **nirvāni.** Та је истина истинитија од истине о осталом увјетном битку, јер нас води коначној истини о празнини. Само преко те увјетне и привремене истине ... може се доћи до просветљења ... Бића већ јесу у **nirvāni** само то не знају. Зато ипак требају **Buddhu** и науку" (9/204).

Како указује Мурти, „учење о две истине омогућује **madhyāmiki** не само акомодира све ставове према мери и начину на који они воде крајњем циљу, већ и да синтетизује и процени све текстове и њихова учења" (6/254). Текстови који говоре о начинима и средствима избављења су **neyartha** (учења посредног карактера), пошто се у њима још увек подразумева фундаментално двојство патње и избављења, онога ко је на путу и оног ко је просветљен. Текстови који се баве крајњим циљем и покушавају да га опишу,

јесу **nitartha** (6/254) — непосредна, или крајња учења. У прву групу по правилу спадају текстови у којима се излажу претежно етичка учења **(šila)** и медитација **(dhyana),** а у другу текстови у којима се излажу **prajñā** и **bodhi.**

г) **Yogāćāra*** (или **vijñānavada)** развија схватање о три врсте знања: (1) илузија **(parikalpita),** (2) релативно знање **(paratantra)** и апсолутно знање **(parinišpanna).**

Формално, у илузије спадају сан и некритичко чулно сазнање као кад напр. од конопца помислимо да је змија. Међутим, у **yogāćārinskom** схватању илузорним се сматра пре свега веровање да иза нашег сазнања стоји реални свет објеката. То је илузија, као и убеђење сневача да су његови снови нешто стварно. Свет и перцепција настају радом (идеацијом) духа **(ćitta,** или **ćittamatra)** и сазнања, односно свести **(vijñāna).** Идеација је одређена кармом. У духу постоје два слоја: спремиште свести **ālayavijñāna)** и индивидуална свест **(manovijñāna,** или **mans).** У основи они су идентични, али се пак карматским потицајима диференцирају као различите функције. У истом смислу идентичне су и **samsāra** и **nirvāna,** јер је њихово двојство духовна творевина. **Samsāra** настаје кроз индивидуацију и идеацију, тј. радом индивидуалне свести. Избављење се постиже „преокретањем" **(paravrtti),** тј. укидањем идеације и мишљења и отклањањем илузије о независном, супстанцијалном **(svabhāva)** постојању, како спољнег света, тако и свих менталних садржаја.

Релативно знање **(paratantra-lakšana)** обухвата знање у уобичајеном смислу. То је позитивно знање знаности, које је увек под сенком

---

* **Yogāćāra** — будистичка школа започета радовима **Maitreyanathe, Asange** и **Vasubandhua** у IV веку.

релативности — увек има нешто што се не зна, или што се може знати боље.

Апсолутно знање **(parinišpanna-lakšana)** односи се на чист садржај свести који је лишен уобичајених одлика знања: релације субјект-објект, супротности итд. Та крајња истина, која је садржај апсолутног знања, јесте чиста таквост **(tathatā).** „Она се не може назвати ни постојање ни непостојање. Она није ни таква ни другачија. Она нити опада нити расте. Она није ни чистота ни прљавштина", каже **Asanga** (према 5/I/467).

Ово знање је неизрециво, јер се до њега долази управо укидањем сваке објект-релације (тј. како претпоставки илузије, тако и релативног знања), па тиме и сваке основе изрицања, било афирмативног, или негативног. И субјект и објект (и сопство и свет) настају из таквости као последица фундаменталног незнања **(avidyā),** које условљава стално репродуковање кармичких наслага. Кад се прозре њихова илузорност, тј. у основи илузорност сваког двојства, спознаје се таквост и престаје рад свести **(vijñāna),** која одржава илузију света и сопства у **svadhāva** форми. Прозирање те илузије једнако је избављењу, пошто на раду свести почива и двојство патња-избављање.

Незнање је енергетски принцип који таквост претвара у универзално психичко поље, спремиште свести **(ālayavijñāna).** Из тог спремишта радом индивидуалних и колективне свести настају укупна појавност, **karma** и патња. Депотенцирање овог фундаменталног незнања могуће је тек апсолутним знањем **(parinišpanna-lakšana),** до кога се не долази спекулацијом, већ медитацијом **(yoga).** С обзиром на огромну снагу незнања — које се беспочетно репродукује одвајкада — није необично да се сматра како је

за постизање избављења потребна истрајна тежња и напредовање у знању кроз безбројне реинкарнације.

д) **Кинески будизам.**

1) **Seng-chao** — први систематски мислилац у кинеском будизму (384—414 год.) — развијао је своја учења полазећи од таоистичке традиције, **Prajñāpāramitā-sūri** и Нагарђунине **madhyāmike.** Схватање о две истине он примењује на поимање кретања и времена, бивствовања и избављења.

Насупрот уобичајеном мишљењу, кретање и мировање се не разликују, тј. у самом кретању се находи мировање и обрнуто. Људи говоре о кретању јер ствари пролазе, примећује **Seng-chao,** а ја говорим да мирују, јер не доспевају у садашњост. Ситуација о којој говоримо је иста, али наша гледишта су различита. Ако погледамо садашњост, видимо да она такође никуд не иде (1/346). У вези с тим, преводилац и коментатор **W. T. Chan** каже: „У таоистичкој и раној будистичкој мисли на нестварност ствари указивано је стога што су оне у сталном току. **Seng-chao,** на другој страни, хоће да покаже да је сам ток нестваран" (11/345). „Оно што људи називају ,остајање' ја називам ,пролажење', док оно што људи зову ,пролажење' ја називам ,остајање'", каже **Seng-chao** (11/349). Виша истина је, дакле, супротна уобичајеном здраворазумском становишту. Међутим, као и код Нагарђуне, и овде су две истине два виђења истог. Крајња истина је да је време нестварно, а кретање илузија.

Своје становиште **Seng-chao** проширује и на проблем бивствовања. При томе он полази од

става **Mahāprajñāpāramitasūtre: „Dharme** (појаве) нису по свом карактеру ни постојеће, ни непостојеће". То да „нити постоје, нити не постоје, каже он, не значи да ствари нема, већ да оне нису ствари у правом смислу речи" (11/353). „Утолико што већ имају облик, не може се рећи да су ствари непостојеће, а с обзиром да немају истинског постојања, не може се рећи да оне стварно постоје" (61/355).

Полазећи од става из **Prajñāpāramitā-sūtre** од 25.000 стихова („према апсолутној истини ниједан подухват се не испуњава, ниједна ствар се не постиже, али према световној истини подухвати се испуњавају, а ствари постижу") **Seng-chao** указује на двоструко виђење избављења. „Постигнуће је лажни назив (који означава релативни аспект) постигнућа, а не-постигнуће је прави назив (који означава апсолутни аспект) постигнућа" (11/353). Ове идеје су касније утицале на праксу медитације у **ch'an** будизму. Отуда Фунг Ју-лан истиче да је по **ch'anu** „најбоља метода култивисања у циљу постизања будиства не упражњавати никакво култивисање, (јер) култивисати себе ... значи вршити намеран напор, што је **yu-wei** (делање)" (12/303), а то је супротно како таоистичком начелу **wu-wei***, тако и будистичком начелу не-двојства.

2) **Tao-sheng**** је дошао до учења о „ненаданом (наглом) пробуђењу", које ће касније постати основна идеја оснивача **ch'ana, Hui Nenga.** До тога је дошао разматрајући знање карактеристично за будинство (пробуђеност). Пробуђење подразумева сједињење са испразношћу (кин. **wu** = **śūnyatā,** јап. **mū**). Пошто **wu** није позитивно, или супстанцијално, не можемо му се приближити постепено, учењем и прибирањем. „Стога се не може данас постићи сједињење с једним његовим делом, а сутра с другим" (12/292). **Seng-chao** је сматрао да се до просветљења долази постепеним напредовањем. Међутим, за **Tao-shenga** медитација је само припреман рад, али недовољан за крајњи циљ. „Постизање је тренутачан чин, попут скока преко дубоког амбиса ... Не постоје међукораци" (12/292). Тесно повезана с овим схватањем јесте друга **Tao-shengova** идеја — да „свако разумно биће поседује будинску природу **(buddhatā)** ... само што не схвата да је има. Незнање га везује за точак рађања и смрти" (12/293). Ова претпоставка је нужна да би се објаснила и засновала могућност тренутног пробуђења. Будући да је **buddhatā** од почетка присутна, могуће је да се она у једном трену ненадано открије у целости.

* **Wu-wei** — суптилно, спонтано делање које не ремети природан ритам ствари и човека.

** **Tao-sheng** (360—434) — заједно са **Seng-chaoom** ученик **Kumarajive.**

3) **Chi Tsang** (594—623) је развио Нагарђунино учење о две истине стављајући их у три нивоа, као след сукцесивних негација.

На првом нивоу, световна истина се јавља као уверење да су **dharme** бивствујуће, док апсолутна истина истиче њихову испразност да би људе ослободила приањања.

На другом нивоу, световна истина прихвата и биће и небиће, док апсолутна истина одбацује и једно и друго. Истовремено она указује да у исту врсту двојства спадају и парови — трајност-пролазност и **nirvāna-samsāra,** па изриче: ни биће, ни небиће, ни **nirvāna,** ни **samsāra.**

На трећем нивоу, и двојство и не-двојство постају световна истина, док је апсолутна истина ни-двојство, ни-не-двојство. Ово отуда што су и једно и друго крајности, а пошто су крајности они су у крајњој линији у домену светов-

не истине. Овај троструки след негација има за циљ надилажење сваког становишта, пошто је крајња истина с ону страну становишта.

Како указује савремени коментатор G. Chang, сврха ове дијалектике је да укаже на не-почивајући **(non-abiding)** смисао **šūnyate** (13/110).

Напоредо са одређеним модификацијама, може се уочити и јасан континуитет те идеје у хиљадугодишњем развоју будизма, између Будиних и **Hui Haijevih** дијалога.

У „Сажетом говору о ништавилу" **(Majjhima-nikāyo,** говор 121), излажући ступњеве медитације, Буда говори о процесу који представља феноменолошку и категоријалну редукцију менталних садржаја: „И док тако више не обраћа пажњу ни предоџби подручја ни-чега, а ни предоџби подручја ни-предочавања-ни-непредочавања, него на основу сабраности духа без обележја одржава јединство патње . . . испосник спознаје: ‚Ова је сабраност духа без обиљежја чврсто утемељена и проникнута. Па ипак је и све оно што је чврсто утемељено и проникнуто тек непостојана и пролазна појава.' Ко је и то спознао и увидио, томе се дух ослобађа талога страсти, талога бивствовања, талога незнања." (према 14/435).

У „**Prajñāpāramiti** од 8000 стихова" (I век пре н. е.), каже се: „**Tathagata** нема упоришта, јер његов дух не тражи потпоре. Он не стоји у условљеном, нити у неусловљеном, а није из њих ни избегао."

Ch'an мајстор **Hui Hai** (VIII век) вели: „Ни-у-чему-почивајући значи да дух није усредсређен ни на добро ни на зло, ни на биће и не-биће, унутар или споља, нити негде између, на испразност или не-испразност, усредсређеност или расејаност" (15/45).

Видимо, дакле, да је „непочивајуће стање духа" ознака за стање духа ослобођеног свих филозофских и психолошких категорија. Описе тога налазимо у Будиним говорима, у **prajñāpāramitā sūtrama** и кинеском будизму. Акценат се померио утолико што је код Буде та идеја изложена у опису редуктиваног процеса медитације (грчки:**epohe, pāli: ćitta-viveko** — према 14/432), у **Prajñāpāramiti** преко појма **šūnyate,** код **Chi Tsanga** кроз логички след негација, а у **ch'anu** је акцент опет враћен на медитацију, са искуством које су оставили **prajñāpāramitā, madhyāmika** и **yogāćāra.**

4) Таоизам

Таоизам сматра да људске невоље потичу отуда што су људи изгубили спонтаност и усаглашеност са великим ритмовима природе и живота, не увиђајући суштинску повезаност и смењивање супротности, као и релативности људских, пре свега друштвених образаца и мерила.

Он не циља на неке велике циљеве као индијски трансцендентализам, већ хоће човека да ослободи од заслепљености мерилима и обрасцима друштвеног живота.

1) **Lao-tzu*** нам говори о врстама знања и истине са неколико аспеката.

Он уочава неколико равни односа према таоистичком учењу, с обзиром на способности поимања.

---

* **Lao-tzu** — сматра се зачетником таоизма. Живео између VI и IV века пре н. е., али свакако пре **Chuang-tzua** (390—295), другог значајног таоисте.

„Кад човек највиших способности чује за **tao**
Он чини све да би га упражњавао.
Кад човек осредњих способности чује за **tao**
Он је у недоумици
Кад човек ниских способности чује за **tao**
Он у смех прасне" (**Tao Te Ching**, гл. XLI — према 16/193).

Очито је да је **Laovo** учење наилазило на отпор и подсмех, пошто је противречило здравом разуму и ономе што се иначе сматрало корисним и паметним. Размимоилажење настаје отуда што би људи хтели да способност (**tzu-jan**) само придодају вредностима до којих иначе држе, не увиђајући да је она могућа тек кад се ослободе приањања за те вредности. Сама по себи, спонтаност је лака, али је људима она постала нешто најтеже, па Lao-tzu констатује:

„Моје речи је лако разумети и упражњавати.
Па ипак, нико на свету их не разуме и не упражњава (LXX).

Други аспект овог проблема, **Lao-tzu** истиче указујући на разлику између учености и мудрости. Као што постоји разлика између етикеције и понашања по друштвеним обрасцима с једне и спонтаности с друге стране, тако постоји и разлика између учености и мудрости. Хераклит примећује да много знање не води мудрости а **Lao-tzu** вели:

„Мудрост није много учење" (LXXXI).
„Кад су се Интелигенција и Знање појавили
Отпочела је велика извештаченост" (XVIII).

Знање непрестано постулира нова двојства са увек обновљеним обећањем да ће нам омогућити да отклонимо једну страну двојства и осигурамо другу. Поука таоизма је да супротности иду у пару и да се двојство може избећи само ако се превазиђе цео пар, а то је оно што знање не може да увиди, пошто оно ради само унутар двојства. Суочен са овим, мудрац заузима надилазећи став:

„Ко зна бело а држи се црног
Постаје мерило свету
А будући мерило
Има снагу која никад не греши
И враћа се безграничном.

Ко зна за славу, а држи се понизности
Постаје долином света
А будући долином
Увек има снагу која достаје
И враћа се непатворености (**p'u**) — XXVIII.

На тој основи сада се испоставља разлика између знања и мудрости, између учења и упражњавања **taoa.**

„Учење се састоји у додавању знања дан за даном,
Упражњавање **taoa** је одузимање дан за даном,
Одузимање и одузимање,
Све док се не досегне неремећење (**wu wei**) — XLVII.

Одузимање се односи на одузимање сврховитости у мишљењу и делању, одузимање знања као промућурности и самодопадања.

Истовремено, свест о сопственом незнању је за **Lao-tzua,** као и за Сократа, једна од основних одлика мудрости.

„Знати кад човек не зна јесте најбоље.
Мислити да зна онда кад не зна тешка је болест.
Само онај ко препозна ту болест као болест
Може се излечити“ (LXX).

За разлику од прагматичног знања које је мотивисано жељама и корисношћу, мудрост захтева непристрасност.

„Уистину, само онај ко се ослободи жеља може видети тајну,
Онај ко се није ослободио жеља може видети само происхођења“ (I).

Карактеристика знања је бескрајно гранање и умножавање, а одлика мудрости смирај и постизање у себи неизрецивог начела **(tao)** којеваља светом.

2) Кад са човек суочи са дужом мисаоном традицијом то у њему може подстаћи две амбиције: или да оствари довршено знање, критички преиспитујући и синтетички сабирајући истине својих претходника, или да, увиђајући релативност сваког знања, одустане од постулирања нових знања и истина. Други став је карактеристичан за **Chuang-tzua.** У његово време у Кини је већ постојала дужа традиција филозофирања са многим школама. Описујући ту ситуацију он каже: „Једни сматрају исправним оно што други сматрају погрешним, а погрешним оно што други сматрају исправним“ **(Chuang-tzu,** поглавље II — према 12/136). Отуда, уместо да истакне неко ново становиште, његова амбиција је превазилажење свакога становишта.

Да би поткрепио свој став **Chuang-tzu** излаже **tao** као сједињујуће и превазилазеће начело у коме се супротности укидају и показује њихова повезаност и условљеност. **Chuang-tzuov** став је с ону страну знања и истине. Ту идеју, о мудрости као уздржавању од истине, налазимо и хиљаду година касније у кинеском будизму, код трећег **ch'an** партијарха **Seng-ts,ana** (VI век) у ставу: „Не трагај за истинитим, већ престани да гајиш уверења“.

За **Chuang-tzua** ово није спекулативни став, већ животно начело које има своју методологију. Он преузима **Lao-tzuovu** методу „упражњавања **taoa** као одузимања дан за даном“ описујући је као процес сукцесивних негација.

„Требало му је три дана да би могао да надиђе свет. Не марећи за свет, кроз седам дана био је у стању да се ослободи свих спољашњих ствари. Потом, после девет дана био је у стању да надиђе живот. Надишавши живот постао је чист и јасан као јутро. Тада је био у стању да спозна Једно. Спознавши Једно одбацио је разлику између прошлости и садашњости. Тако је доспео до стања у коме нема живота нити смрти. Тада за њега разарање живота није значило смрт, а рађање није значило живот. Он се свега подухватао и све прихватао. За њега су све ствари биле у нестајању и настајању“ (гл. VI).

Ослобођен амбиције знања и истине, **Chuang-tzuov** мудрац стоји пред космосом као чисто присуство загледано у тајну.

„Универзум је леп, али он ништа не говори. Четири годишња доба смењују се по утврђеном

закону, али су нечујна. Све настајање почива на апсолутним начелима, али ћути.

Истински мудрац, полазећи од лепоте, прати начела настајања. Отуда се каже да савршен човек ништа не чини, ништа не спроводи, осим што гледа у свет.

Јер човеков ум, ма колико оштар — суочен са бескрајним поворкама ствари, њеховим нестајањима и настајањима, њиховом коцкастошћу и округлошћу — никад им не може досећи корен" (XXII).

5) Смисао учења о врстама знања

Основни смисао ових учења је сотериолошки — теоријско заснивање избављења и указивање на пут који к њему води. То представља унутрашњу логику развоја и смене појединих школа медитативне традиције и инспирацију бројних мислилаца, који су увек изнова приањали уз исти задатак, са надом да ће га боље решити од својих претходника, или да ће својим учењем вратити у оптицај снагу зачетника своје школе. Ако у приступању овим учењима заборавимо њихову изворну инспирацију, онда ће нам цела та историја изгледати као бесмислено ређање схема и система.

Покушаћемо сада да начинимо синтетички пресек указујући на поједине аспекте који откривају пуни смисао учења о врстама знања и истина.

а) **Морални проблем.** У грчкој филозофији однос знања и етике се јавља у тзв. етичком рационализму, у учењу да је морално понашање повезано са знањем, пошто човек мора знати шта је добро да би могао тако и поступати. Међутим, у хиндуизму и будизму је реч о нечем

другом. На једној равни постоји систем моралних норми са јасним разликовањем добра и зла, а на другој се развија учење о врхунском знању које надилази свако двојство, па тиме и етичку раван са двојством добра и зла.

1) Унутар својих размишљања овај проблем уочили су и поједини европски мислиоци, нпр. Ниче („Jenseits von Gut und Böse) и касније Артур Кестлер („Arow in the Blue" и „Yogi and the Comissar"). Његов закључак је да су контемплација и акција неспојиви и да морамо прихватити као сталну, противречност између контемплације у знаку вечности и акције у име одређених моралних императива (10/98—101).

Већина учења из индијске традиције, која смо овде разматрали, једним делом усмерена су на превазилажење ове противречности. Она развијају учење о патњи у оквиру кога се налази и ова врста двојства, али је она имплицитно превазиђена, као и цео домен **samsāre.**

2) Међутим, у једном од класичних текстова хиндуизма, **Bhagavad-Giti** (IV век пре н. е.), налазимо дијалог који има за полазиште специфичан морални проблем чије се разрешење тражи управо у успостављању односа између медитативног увида и делања у свету.

Стицајем околности, ратник **Arjuna** треба да се бори против својих рођака. Он не само да не жели да се бори против оних за које га веже наклоност, већ је згрожен ратом и убијањем уопште. И као што је Атена помагала грчким ратницима, тако сада **Krišna** притиче у помоћ **Arjuni,** да би отклонио његову неодлучност. Он излаже своју поуку кроз учење а **ātmanu (jñāna-yoga)** и неприањајућем делењу **(karma-yoga).** Говорећи о **ātmanu** као ненасталом и непролазном сопству, он указује **Arjuni** да смрт захвата само тело. Отуда нема убице, ни убијеног —

битна чињеница живота (**ātman**) је изнад ове равни. Но, чак и ако мислиш да је **ātman** подложан рођењима и смртима — додаје **Krišna** — не треба да жалиш, јер смрт следује ономе што је рођено, а поново рођење ономе што је умрло. Бића се рађају и умиру — видљива између рођења и смрти, а невидљива пре и после (**Gita**, II гл.).

Овај аморализам,, са нешто другачијим претпоставкама, налазимо и у таоизму:

„Небо и земља су равнодушни,
За њих су сва бића као пси од сламе.
Мудрац је такође равнодушан,
За њега су људи као пси од сламе" (**Lao-tzu, V**).

У својој поуци **Krišna** не уверава **Arjunu** у праведност његове борбе, већ пре свега циља на имперсонално схватање смрти, засновано на идеји **ātmana**, што **Lao-tzu** заснива на **taou**. Очигледно је да су индијска и кинеска мисао досегле раван изнад оне у којој се кретала грчка филозофија — та раван ушла је у европску мисао тек са Ничеом.

Амбиција **Gite** је да оствари спој између идеала мудраца (који поима свет имперсонално) и практичне потребе ратника (који треба да дела ослобођен неодлучности и моралних дилема). Други део **Krišnine** поуке јесте учење о **karma yogi** (неприањајућем делању). **Arjuna** треба да се бори, али не жудећи за победом и ослобођен страховања за исход. На тај начин надићи ће двојство успеха и неуспеха, победе и пораза. Са таквом преданошћу ослободиће се двојства добра и зла. Сјединити срце са непролазним бивствовањем (**brahmanom**), а затим делати: то је тајна неприањајућег делања.

Тешко је рећи у којој мери **Gita**, у оквиру својих претпоставки, даје стварно разрешење једног аспекта моралног проблема (тј. односа контемплације и акције), а у којој мери је она само религијско покриће за послушност ратника, који треба без двоумљења да извршава наређења, уместо да размишља о бесмислу рата и ругоби убијања.

У сваком случају, покушај да се лудило рата разводни идејом реинкарнације, или претпоставком о **ātmanu** изгледао би нам данас непримерен. С друге стране, учење **karma yoge** је занимљиво тек изван питања о моралности делања. Онај ко дела неприањајући, или претпоставља да је већ учинио морални избор, или га заобилази, препуштајући се случају, судбини, или наређењу. У домену моралног делања прво питање је избор између алтернатива — неприањање не претвара убиство у позитиван чин, нити га приањање претвара у негативан.

3) Изгледа да је индијски и кинески геније у својим крајњим дометима увидео да добро не може победити онако како су то веровали манихеизам, хришћанство и европска филозофија.

У индијској традицији реинкарнација и **karma** су начела етичке економије која подразумевају прогрес (схваћен као морално усавршавање). Међутим, тај прогрес се не завршава „победом добра на крају" (том зороастријанском надом која је есхатологијом натопила мисао Запада). Крајњи увид индијске и кинеске медитативне традиције је да добро и зло иду у пару и да је коначно разрешење људске ситуације могуће само с ону страну добра и зла, у надилажењу етничке равни у којој се простире важење и снага овог двојства. Отуда се знање и истина јављају у две равни — етичкој (условљеној) и супраетничкој (неусловљеној).

На реинкарнацији и **karmi** почивају етика хиндуизма и будизма. Оне чине смислено људску патњу и објашњавају садашње невоље као последицу човекових поступака из садашње, или прошлих инкарнација, гарантујући да напори неће остати без плода, ако не у овој, а оно у следећим инкарнацијама. Али тиме оне, истовремено, осуђују бића на бескрајно враћање у кругу живота **(samsāra),** све док се ова не пробуде и не избаве. Према томе, реинкарнација и **karma** су истине етичке равни. Избавити се из **samsāre** значи ставити ове истине ван снаге, увидом у „другу" истину.

Међутим, кад се надиђу двојства која одржавају **samsāru,** укида се и само двојство **samsāra**-избављење. У том погледу слажу се учења касног хиндуизма и будизма, па у вреднатинском тексту **Māndūkya kārikā** (II, 23) налазимо следећи став:

„Нема нити нестајања, нити стварања, нити онога ко жели избављење, нити онога ко га је постигао. То је највиша истина".

б) **Избављење и бивствовање-у-свету.** За свако учење које упућује на надилажење уобичајених оквира егзистенције поставља се и питање бивствовања-у-свету.

У будизму, надилазећи увид **(prajñā)** је повезан са саосећањем (у **hīnayāni: metta,** а у **mahāyāni: karuna).** На тој основи је у касном будизму израсла и идеја **bodhisattve,** пробуђеног бића које се одриче коначног (бесповратног) избављења **(parinirvāna)** да би се враћао у нове реинкарнације помажући другим бићима на путу пробуђења (будистичка идеја апостола). **Bodhisattva** отеловљује противречност између избављења и бивствовања-у-свету, однос између две истине. Он треба да поступа по **samvrti** истини, тј. као да бића и њихова патња постоје,

као да је **samsāra** једно, а **nirvāna** друго, иако зна крајњу истину **(paramārtha):** да су бића и њихова патња илузорни, а **samsāra** и **nirvāna,** у крајњој линији, једно. Стога греше они интерпретатори будизма који га своде на етику, као и они који истичу само његов надилазећи аспект.

Према будистичким учењима, социјални и етички поредак, у крајњој линији, почивају на привидима. Међутим, пошто је немогуће цело друштво засновати као просјачку, или свештеничку заједницу и пошто се људски односи заснивају на етичким нормама, њихово одбацивање би од човека који се упутио путем пробуђења направило асоцијално биће и довело у питање друштвену репродукцију. Ова околност у будизму никад није била експлиците назначена, па је у раном будизму идеал просјачке заједнице, а у касном свештеничке, био увек високо истицан, иако је он подразумевао да већина популације мора остати изван тог идеала да би прехранила просјаке и свештенике.

Чини се да је у том погледу хиндуизам био реалнији, будући да је ступање на пут избављења стављао у другу половину живота, тј. тек пошто би човек испунио своје друштвене амбиције и обавезе.

Неки сматрају да је каснија декаденција Тибета добрим делом била условљена тиме што је ова пропорција поремећена, па је у једном периоду одприлике сваки пети Тибетанац у пуној снази одлазио у калуђере. У том погледу ситуација је донекле подсећала на прилике Запада у касном средњем веку.

Отуда се чини да је и идеал **bodhisattve** једним делом напросто био идеолошка компензација, или друштвени алиби издржаваног лица.

в) **Пробуђени и непробуђени.** Човек који је на путу пробуђења учи, а онај ко га је постигао зна да су друштвени и етички живот привидни, да не дају трајних добара и да су повезани с патњом .

Реинкарнација и карма почивају на незнању и везаности за појавни живот, који се у хиндуизму јавља као привид **(māyā)**, а у будизму као испразност **(śūnyatā)**. Отуда је избављење пре свега сазнајног (ноетичког) карактера. Али, то је истина онога ко је већ „с оне стране“. Она је парадоксална за онога с ове стране, па се отуда и појављује у две равни. Онај ко је на путу мора да искуси парадоксалност егзистирања и двоструку истину, крећући се неустрашиво кроз сукцесију негација које воде крајњем увиду: да од почетка ничег и није било.

*
* *

Учење о врстама знања настаје из више разлога. Прво, оно нивелира однос између етичке равни (у којој функционише двојство добро-зло) и надилазећег увида (који укида свако двојство). Друго, оно одређује однос бивствовања-у-свету и избављења. Треће, оно објашњава медитацију као сукцесивну негацију и надилазећи увид као превазилажење стања заснованог на незнању. Четврто, учење о нивоима знања јавља се кроз два аспекта избављања: појавном и непојавном.

Свако духовно учење се суочавало са изазовом света уколико је хтело да буде прихваћено. Религија је била принуђена да посредно, или непосредно, одговори вернику на питање шта се добија тиме што се верује, филозофија — шта даје човеку који је мудар, а етика — каква је предност доброте (види белешку I на крају текста). Такође, ваљало је показати како да човек поверује (понекад је вера утеривана у кости), како да постане мудар, или добар. Очигледно да је затечено стање изгледало супротно томе, а глупост и злоћа су, чини се, саме по себи имале снагу и привлачност, будући да се за њих нико и није залагао, а увек их је било.

С друге стране, проблем је настајао отуда што су мудрост, доброта и скромност невидљиве врлине, како су то уочили, на пример, **Lao-tzu** и **Chuang-tzu.** И код таоиста и другде, убрзо превладава потреба доказивања и узвраћања, пошто нико не верује мудрацу који ћути, нити добром и скромном који своје врлине није обзнанио. На сличан начин је индијска традиција била изазвана да положи рачуна о идеји избављења.

г) **Појавни и непојавни вид избављења**

1) Мада је у упанишадама у основи надиђена магијска манипулација и стицање необичних моћи које налазимо у преупанишадским текстовима, убрзо избија на површину потреба да се избављеност покаже свету и да се за њу пропише рецепт. Први вид показивања је да се о њој говори и да се излаже пут који би јој водио. Према предању, наводно је и Буда, пошто је постигао пробуђење, био у дилеми да ли да о томе и о путу говори свету. Други вид показивања је манифестовање необичних моћи **(siddhi)** које, наводно, проистичу из пута, или самог постигнућа. Томе се, како изгледа, прибегава у другој фази, кад се чини да убедљивост пуке речи није довољна. У трећу фазу, пак, спада оно што више нема везе са полазним

поривом — примена друштвено организованог духовног и физичког насиља. Тако се суочавамо са необичном трансформацијом — да оно што отпочиње као откривање опште добробити, завршава општим насиљем. Но, задржимо се на односу непојавног вида избављења и другог вида појављивања.

Непојавни вид избављења се јавља као трансценденс напросто, као неизрециви увид и несхватљиво постигнуће онога ко је онтолошки (дакле и епистемолошки и психолошки) надишао уобичајена ограничења и противречности егзистенције. Ово надилажење је у противречности са појавним видом избављења, тј. са необичним моћима посвећенога којима он може непосредно утицати на спољне прилике. Тако, истовремено налазимо два типа посвећених — једног, који неизбежну муку, неправду, или смрт прима смирено, јер је надишао разлику између живота и смрти и другог, који својом моћи зауставља насилника.

2) На другој равни, непојавни и појавни вид избављења произлазе из разлике избављења, пре и после смрти. Како примећује Дојсен, ове дистинкције нема у упанишадама (са изузетком каснијих текстова) и сматра се да је сваки човек избављен чим поседује знање о **ātmanu**. „Смрћу он не постиже ништа што већ није имао, нити се ослобађа нечега чега се већ није ослободио знањем“ (17/357) — види белешку II.

У каснијој веданти појављује се дистинкција између оних који стичу избављење у часу смрти **(videhamukti)** и оних који су избављени још за живота **(jīvanmukti).**

Слична разлика се јавља у будистичком схватању избављења. У раном будизму се сматрало да избављење за живота **(nirvāna)** има један квалитет, а избављење после смрти **(parinirvāna)** други, будући да се у другом у потпуности гасе споне које произилазе из бивствовања-у-свету. У **mahāyāni** се повлачи разлика између активне **(apratišthita)** и статичке **(pratišthita)** нирване. Прва је повезана са идеалном **bodhisattve.** Његово избављање има и непојавни и појавни вид. Први се огледа у томе што је **bodhisattva** избављен од уобичајених ограничења егзистенције пошто их је сагледао као **šūnyatu.** У појавном виду, избављење се манифестује као безгранично саосећање и помоћ другима (упркос **šūnyati),** ради чега се **bodhisattva** враћа у нове реинкарнације, користи средства **(upāya)** и необичне моћи које следују уз његов статус. Статичка нирвана је бесповратна и непојавна, будући да се избављени сједињује са апсолутом **(dharmakāya).** Даља схематизација у касном будизму је чак разликовала четири типа **nirvāne** (8/342—352).

а) Апсолутна нирвана, **dharmakāya,** трансценденс напросто, који је истовремено основа укупног бивствовања. Она се не може појавити, иако је у основи сваке појаве (очигледно **dharmakāya** у будизму представља еквивалент **brahmanu** у **vedānti).** То је нирваничка суштина свих бића, која није „садржај избављења“, већ претпоставка која га омогућује.

б) **Upadhiśeša nirvāna,** избављење са остатком. То је нирванички статус за живота у коме још увек постоји подложност основним чињеницама живота (пре свега смрти). Овај појавни вид избављења је већини истраживача био најзанимљивији. С једне стране стога што се већина описа нирване односе на њега, како у раном будизму, у Пали канону, тако и касније. С друге, стога што ови описи дају обиље психолошког материјала о чему су направљене занимљиве студије (види на пр. 18).

ц) **Anupadhiśeša nirvāna**, нирванички статус после смрти. Опис овог непојавног вида избављења налазимо у раним текстовима. „Постоји нерођено, ненастало, нестворено, необликовано. Кад тога ... не би било, не би било могуће избећи из света рођеног, насталог, створеног, обликованог". (**Udāna,** VIII. 3). Мада је Буда избегавао спекулативно филозофирање, очигледно је да овакво одређење подразумева висок ниво филозофске и медитативне апстракције, будући да установљује избављење као домен чистог бивствовања, с ону страну онтолошког. Такав је идеал био несватљив ширим слојевима и условио је прелаз од филозофских на религијска схватања, а с друге стране, отворио је простор за нападе противничких школа због могућности нихилистичке интерпретације. То је довело до даље разраде ове идеје и увођења типа (д).

д) Нирвана без смираја и ослонца, избављење **bodhisattve** које надилази како муку самсаре, тако и смирај нирване. То је покушај да се надиђе поларитет избављења и бивствовања-у-свету, односно двојство појавног и непојавног избављења и да се уобичајени модел посвећенога, као човека повученог у себе, замени једним социјално прихватљивим одређењем.

3) На трећој равни, два вида избављења се јављају у вези са одређењем пута и начина постизања избављења. Како примећује Дојсен (17/355), полазни став упанишада је да је **ātman** неспознатљив, али да је интуитивна спознаја **ātmana** сâмо избављење. Разрешење тог парадокса водило је заодевању ових идеја у емпиријски облик. **Ātman** постаје предмет знања иако он то није. Избављење се јавља у појавном виду у релацији каузалности, као постајање нечега чега раније није било. Оно је укључено у време и простор, јер је пут од њега отклањање временске и духовне раздвојености од **ātmana**, која, у ствари, никад и није постојала (17/356).

Померање акцента од непојавног ка појавном виду избављења било је условљено тиме што се поставило питање како човек уопште може реализовати трансценденс. Увидело се да то не би било могуће ако трансценденс није већ, на неки начин, унапред дат. Иначе, никако се не би могао замислити прелаз из условљеног у неусловљено, из потенцијалног у актуелно. Медитација, која се одвија у домеиу релативног и условљеног, не би човека могла превести у домен неусловљеног. Иако је са Будиним осмоструким путем и **Patanjalijevih** осам степена **yoge** изгледало као да се до избављења долази техничким напредовањем (као што се, на пример, школовањем долази до дипломе), повремено се наметао закључак да је једно припремна, медитативна фаза, а друго надилазећи скок избављења. Цео проблем се даље компликовао тиме што је требало пружити објашњење на који начин је непојавна основа избављења уопште дата, ако човек њоме ипак не располаже, него тек мора да је освоји. У томе се крију и корени јачања идеализма у индијској мисли, будући да је претпоставка избављења било све веће порицање збиљности (бићевости) појавног света (отуда учење о **māyi** и **śūnyati**) и њено везивање за незнање, на основу чега је избављење било могуће одредити као постизање правог знања. То друго знање (не оно које се односи на појавни свет, па је у основи незнање) обухватало је, како у увид у небиственост света, тако и увид у бивственост избављења. Али како је овакав правац размишљања претио да потпуно раздвоји ове две равни и прекине сваку везу између по-

јавног и непојавног, између бивствовања-у-свету и избављења, излаз је потражен у апсолутном идеализму какав налазимо у касној **vedānti** и **yogāćāri.**

На тим изазовима се развијала индијска филозофска и медитативна традиција и овај њен, функционални смисао, често бива превиђен у историјско-филозофском приступу.

4) Поједине школе и секте у будизму увек изнова истичу непојавност, неизрецивост и чак, непостизивост нирване, указујући на разлику између условљеног и неусловљеног. Али, с друге стране, оне су приморане да покажу на који начин се (кроз извесну медитативну схему) избављење може постићи и препознати. Поларитет инспирације и схеме, сврхе и средства јавља се у виду двојства циља (тј. избављења) и пута (тј. медитације). Од четири истине раног будизма, две се односе на то двојство. Током времена долази до унутарњег засићења кад ритуални аспекти почињу да губе функционалност, јер терет учености, реда и дисциплине гуши изворни порив. Тај круг се и касније понавља и чини се да му ниједна школа не избегава, чак ни **ch'an.** У раном будизму налазимо постулат да је нирвана неусловљена и непостала. Док је домен реинкарнације условљен делатним-намерама, нирвана се не може постићи делатним-намерама. Даље, будући да је нирвана престанак сваке жудње, она сама се може постићи једино кад престане бити жуђени исход. Доследно придржавање ових ставова од почетка је наметало парадоксално одређење медитације као пута ка избављењу, јер се она одвија у релацији средство-циљ, а њен исход треба да буде потирање те структуре. Због тога се увидело да медитација захтева посебну методологију, супротну уобичајеном делању (види белешку III).

У **prajñāpāramiti** се поново подвлачи непојавни карактер нирване, па се каже да ју је тешко постићи јер је она безузрочна и не може се изазвати. Она не пружа основу за разликовање (између нирване и самсаре) и није подложна (појавном) приказивању. Отуда се и посао **bodhisattve** јавља као парадоксално помагање бићима (која не постоје) да постигну нирвану (у којој су одувек била). Као што у веданти човека од ослобођења **(mokša)** не раздвајају простор и време, већ незнање, тако у схватањима касног будизма човек већ јесте у нирвани. али то не зна (не актуализује) док није пробуђен.

Ch,an будизам истиче непојавно схватање продубљења као своју карактеристику, насупрот другим школама. За уочавање ове разлике везује се и настанак **ch'ana** као посебне школе, када је **Hui Neng,** насупрот **Shen Hsiuu** истакао непојавно схватање пробуђења и тако постао оснивач **ch'ana.** Поларитет медитације као делатне намере и пробуђења као неделатног, надилазећег исхода налазимо и у каснијим дијалозима **ch'ana.** Тако, док један калуђер седи медитирајући, други долази пред њега глачајући цреп и каже:

— Хоћу да направим огледало.

— Како мислиш да ћеш глачањем црепа направити огледало, пита први.

— А како ти мислиш да ћеш седењем постићи пробуђење, одговара други.

Избављење је чаробно (постигнуће) и у том смислу медитативна традиција је један од чувара чаробног. Чувари чаробног — у сукцесији, или напоредо — били су магија, мит, религија, филозофија и уметност. Отуда је медитација била у дотацију са свима њима, било да се у по-

јединим облицима јављала као њихов органон, или да им је прибегавала као прихваћеним духовним обрасцима. Оне су, свака у својој равни, одражавале могућност чаробног, насупрот идеји да је свако збивање технички сводиво и да се може разложити на операционалне, каузалне низове.

Белешке

I

Најузвишенија досетка и одговор томе јесте да су вера, мудрост, или доброта, саме највише добро, а не средство за неки други виши циљ, или сврху. До тог одговора рано се дошло, али је он, како изгледа имао малу практичну убедљивост, будући да се прибегавало потпорама друге врсте. На пример, о једном грчком филозофу (о коме је иначе мало тога сачувано) постоји анегдота како се он обогатио предвидевши добар род маслина. То, наравно, треба да нас увери да мудрост није бескорисна, како верује грчка „светина“, већ да мудрац, иако ослобођен жеље за богаћењем (јер је мудар), ако хоће може и да се обогати, упосливши мудрост у практичне сврхе. Ни каснија подсећања нису у том погледу имала више успеха. Спиноза ће, избачен одасвуд, закључити да је врлина награда самој себи, али ће Кант (и уз категорички императив) ипак прибећи постулату бесмртности.

II

Како примећује Дојсен, у схватањима упанишада „морално понашање не доприноси непосредно, већ само посредно постизању знања

које је избављење“ (17/362). Тај став срећемо и у будизму, при чему се може уочити да је померање акцента са знања на етичко понашање, у појединим духовним традицијама старог века било повезано са слабљењем филозофских и јачањем религијских компоненти. С једне стране, то је последица захтева за „демократизацијом избављења“ (због нечега се сматрало да је људима доброта доступнија, него мудрост), а с друге, по среди је тежња да се оствари веће социјално утемељење. Кад неко учење, које почиње као мисао мудраца појединца, поприми друштвену функцију, у њему све више слабе филозофски, а јачају религијски аспекти, док се коначно не институционализира и не дивинизира свог зачетника.

III

Избављење није исход уобичајене врсте (циљ који се постиже извесним средствима), оно није техничко, већ чаробно постигнуће.* То је и један од разлога што су системи медитације остали у сталном дотицају са магијском традицијом. С друге стране, у својим крајњим дометима, медитација се појављује као: **не-делатна пракса** (у том смислу да у њеном упражњавању не постоји притисак сврховитости и приањање за исход) **упражњавање не-делања** (у том смислу да дух и свет и дух бивају из-пуштени) и **обделавање ничега** (као играње с бићем и небићем света).

---

* Кад кажем чаробно имам у виду оно што је Пјер Мабиј назвао **merveilleux**, сабирајући видове његовог испољавања у једној драгоценој збирци — види П. Мабиј: ОГЛЕДАЛО ЧУДЕСНОГ, Београд 1973.

У таквом приступу јединин **novum** света је избављење. Али, истовремено, избављење је актуализовање онога што је старије од света, враћање великом почелу у једној кружној схеми бивствовања и времена.

НАВОДИ

1. Гвозден Флего: ТЕМЕЉНЕ МИСЛИ ГЛАВНИХ УПАНИШАДА, час. „Praxis" 3—4/73.
2. Mircea Eliade: YOGA, Imortality and Freedom, London 1969.
3. Bhikshu Sangharakshita: THE THREE JEWELS, New York 1970.
4. Edward Conze: BUDHIST WISDOM BOOKS, London 1970.
5. Сарвепали Радакришнан: ИНДИЈСКА ФИЛОЗОФИЈА (I и II), Београд 1964.
6. T. R. V. Murti: THE CENTRAL PHILOSOPHY OF BUDDHISM, London 1974.
7. Dwight Goddard: BUDDHIST BIBLE, Boston 1970.
8. D. T. Suzuki: OUTLINES OF MAHAYANA BUDDHISM. New York 1970.
9. Радослав Катичић: СТАРА ИНДИЈСКА КЊИЖЕВНОСТ, Загреб 1973.
10. Arthur Koestler: ARROW IN THE BLUE, London 1972.
11. W. T. Chan: SOURCE BOOK IN CHINESE PHILOSOPHY, Princeton 1972.
12. Фунг Ју-Лан: ИСТОРИЈА КИНЕСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ, Београд 1971.
13. Garma Chang: BUDDHIST TEACHING OF TOTALITY, London 1972.

14. Чедомил Вељачић: ПРОБЛЕМ НИШТАВИЛА У BUDDHISTIČKOJ ФИЛОЗОФИЈИ, час. „Praxis" 3—5/74.
15. John Blofeld: THE ZEN TEACHING OF HUI HAI, London 1969.
16. Arthur Waley: THE WAY AND ITS POWER, London 1968.
17. Paul Deussen: THE PHILOSOPHY OF THE UPANISHADS, New York 1966.
18. Rune Johansson: THE PSYCHOLOGY OF NIRVANA, New York 1970.
19. Wilhelm Windelband: A HISTORY OF PHILOSOPHY New York 1958.
20. John Burnet: GREEK PHILOSOPHY, New York 1968.
21. Hans Jonas: THE GNOSTIC RELIGION, Boston 1963.

УСРЕДИШТАВАЊЕ

УВОД

„Док сам лутао неизрециво лепим пределима Кашмира изнад Шринагара, сусрео сам пустињака Лакшманцуа који је са мном поделио учења, изложена у овом тексту“, каже **Reps.***

По тврдњи Лакшманцуа, текст представља дериват учења из **Vijñānabhairava, Svachanda** и **Malinivijaya tantri.** Он и Репс су га превели са санскрта на енглески. Репс тврди да су **tantre** из којих је компилиран овај текст, написане пре 4000 година, али по ономе што се иначе зна, најранији тантрички текстови нису старији од VI века наше ере, а тантризам се развијао, отприлике, 1000 година (о тантризму види на пр.

---

* Превод текста „Усредиштавање“ **(Centreing)** је преузет из књиге **Paul Reps-a: ZEN FLESH, ZEN BONES,** („Зен месо, зен кости“) у издању **Pelican books** 1972. Ова књига представља збирку превода зен текстова, док се последњи текст, „Усредиштавање“ — који по **Repsovoj** тврдњи припада тантричкој традицији — овде нашао јер, према његовом мишљењу, садржи и неке од идеја карактеристичних за зен.

Р. Катичић: „Стара индијска књижевност", Загреб 1973. стр. 139—143). Вежбе које су овде изложене у највећем броју одговарају традицији тантричке медитације, али би могле бити и компилација из шире **yoga** традиције. Текст је иначе ослобођен ритуалних елемената и често заморне симболике карактеристичне за **tantre**. Или је давнашњи компилатор хтео да за себе и друге направи сажет и леп приручник, не хајући за ритуалне обрасце, или је, пак, сам **Reps** током превођења „очистио" текст од ових елемената.

Текст се не развија као јединствено излагање повезаних делова, нити има неку улазну линију у погледу садржаја. Реч је о 112 ставова од којих скоро сваки представља целину за себе. Како примећује **Reps**, неки изгледају једноставни, али сваки захтева истрајност да би био искушан. Оно што их повезује јесте заједнички циљ и један истанчан естетички однос према свету.

I

Циљ је чисто искуство енергије која се испољава у свим збивањима и човеку самом, у његовом дисању, страстима, у чулном и естетском односу према свету. У том смислу све може бити употребљено као пролазна основа надилазећег искуства. Једна од намера овог текста је да укаже на које начине човек може да оствари **свесност***.

1) Идеја свесности је у новије време, на Западу, развијана у филозофској прози, психологији и психотерапији.

* Не употребљавам реч **„самосвест"**, јер својим уобичајеним филозофским и психолошким значењем, она не покрива идеју која је овде садржана.

У Сартровом роману „Мучнина" **(Nausée)**, главни јунак Рокантен долази до свесности кроз мучнину. Док се вози у трамвају и опипава седиште, или док седи у парку и посматра један корен, ствари му се указују ослобођене функције, имена и категорија, кроз које се иначе одвија мишљење и опажање. Називи губе значење, а ствари функционални смисао. „Свет објашњења и разлога није свет егзистенције", каже Сартр. Говорећи Хајдегеровом терминологијом, ствари губе приручност и израњају као чиста предручност.* За разлику од **функције** која је сврховита и приручна, **егзистенција** се јавља као предручност. Оно што је било очигледно и разумљиво постаје тајанствено и не-разумљиво. Свест запажа функције, свесност егзистенцију.

У психологији, поједини аутори** говоре о два типа свести. За нерефлексивну свест карактеристична је перцепција ослобођења тумачења, или асоцирања. Пажња је пасивна, али је перцепција интензивна и непосредна. То су уједно и карактеристике медитативне усредсређености. Објекти се опажају као чулни квалитети, али не подлежу тумачењу, које се у рефлексивној свести активира и одвија аутоматски, управо као рефлекси. У рефлексивној свести перцепција је повезана са значењима, плановима, одлукама и акцијом; то је свест делатна у свакодневици. Један од практичних и технич-

* У том погледу занимљиви су отпаци и ђубре, пошто би се рекло да су они предручни, јер више нису корисни. Али, то ипак није случај све док имају ознаку отпадака, (док су у оквиру двојства корисно-некорисно). Они престају да буду ђубре тек изван овог двојства, као чиста предручност.

** Solley & Murphy: DEVELOPMENT OF THE PERCEPTUAL WORLD, New York 1960.

ких проблема везаних за медитацију је постизање перцепције, односно свести, у којој су заустављени рефлекси концептуализације и асоцирања. У том смислу, свесност бисмо могли дефинисати као чисту перцепцију.

У свему томе, лично искуство је незаменљиво — описи делују натегнуто и извештачено. Онај ко „зна за свесност“ има јасну представу о квалитету који ово искуство одваја од свести у уобичајеном смислу речи.

У психотерапији, свесност је широко примењивана у гешталт терапији (види на пр. Младен Костић: **Geštalt terapija,** часопис **Treći program,** јесен 1974.). У књизи **„Gestalt therapy“** (аутори **F. Perls, R. Hefferline & P. Goodmann)** изложене су психотехнике, којима се, с једне стране развија свесност **(awareness),** а с друге она користи да би се остварили одређени терапеутски циљеви: интеграција и раст личности и проширење свести о себи и околини.

Свесност није, сама по себи, нешто што личност прима као пријатно искуство. У поменутом Сартровом штиву свесност је повезана са мучнином на три начина. Најпре, мучнина доводи до распрскавања концептуалних образаца које резултира у свесности. Међутим, свесност ствара нову мучнину — кроз свест о бесловесности живота малограђана и доживљај света као ирелационалне, апсурдне скупине бића, која се више на уклапа уобичајене обрасце смисла и објашњења.

2) Текст „Усредиштавање“ не бави се свесношћу нити у егзистенцијално-филозофском, нити у психолошком смислу, иако их подразумева. Његова претпоставка је да постоји реинкарнација, тј. да се човеков живот одвија као стално враћање, вечни оптицај универзалне енергије у индивидуализованом виду. Циљ му је да преко надилазеће свесности естетичке перцепције оствари увид у јединство свих енергетских испољавања. На тај начин, сматрало се, човек може да изађе из круга вечног понављања живота и оствари супраиндивидуалну егзистенцију.

Ни претпоставка, ни циљ се не уклапају у нововековну слику света, јер за нас укидање индивидуације значи укидање идентитета личности, па је исто што и смрт. Међутим, без обзира на то, поједини текстови и идеје те традиције изазивају занимање својом лепотом и префињеношћу, као сведочанство о могућим распонима људског искуства.

Естетичко искуство чисте перцепције, доживљај човека који је изненађен, зачуђен, застао пред светом, налазимо и у некима од најбољих примера **haiku** поезије.* На исто искуство упућују и **ch'an (zen)** поезија и сликарство, Кине и Јапана**. У њима време стоји, јер нема рефлексије — естетичка перцепција фиксирана је уз минимум средстава, тј. уз минимум естетског. Отуда њихова шкрта елеганција не оставља утисак, све док важе захтеви рефлексивне свести.

У полазној равни, реч је о идеји сродној садржају који Маркузе налази репрезентован у ликовима Орфеја и Нарциса у грчкој традицији: „еротичко помирење (сједињење) човека и природе у естетичком ставу . . .“ Ти садржаји

---

* Harold Henderson: AN INTRODUCTION TO HAIKU, New York 1958.

** Lucien Stryk: ZEN POEMS OF CHINA AND JAPAN, New York 1973.

имају „истинску вредност као симболи начела збиљности **с ону страну** начела изведбе (Х. Маркузе: **„Ерос и цивилизација“**, Загреб, 1965., стр. 144).

„Било шта да је објекат (ствар или цвијет, животиња или човјек) он се представља и просуђује не у смислу корисности, нити према било којој сврси у коју би могао послужити, а не ни у односу на свој ,унутарњи' финалитет и потпуност. У естетичкој имагинацији, објект се више представља као слободан од таквих односа и својстава, као слободан битак (бивствовање — Д. П.) за себе. Искуство у којем се објекат такс ,даје' посве је различито од свакодневног као и знанственог искуства; све везе између објеката и свијета, теоријског и практичког ума се кидају, или боље: обустављају се. То искуство, које ослобађа објект у његов ,слободни' битак, дјело је слободне игре имагинације“ (Маркузе, стр. 145.).

Међутим, то је само први корак. Надилазећа свесност надилази љубав из „Песме над песмама“, идеју лепог из Платонове „Гозбе“, Кантову естетичку перцепцију, Сартрову мучнину, и Маркузеову „збиљност с ону страну начела изведбе“. Оне још увек подразумевају двојства и манифестације енергије у активном облику.

II

С амбицијом да смисао ових 112 ставова систематски изложимо, сврстали смо их у три групе. Прва група односи се на буђење **ćakri**, друга на интернирање **mantri**, а трећа на медитацију.

Ћакре

Ставови 3, 5—8, 11—13, 25, 28, 30 и 31 односе се на буђење **ćakri**. Тантричка традиција развила је учење о **ćakrama**, суптилним средиштима универзалне енергије **(prāna)** у човеку, распоређеним вертикално, између перинеума и темена главе (о **ćakrama** и њиховом буђењу упореди текстове Чедомила Вељачића у часопису „Praxis“ 5—6/69 и 1—2/70). Оне организују вежбачево искуство, тако што га објашњавају и предмет су усредсређивања (концентрације).

1) Као објашњење, оне су у тесној вези са индијском представом о свету. Шест **ćakri** означавају шест нивоа бивствовања (од неорганске материје до духа), пет елемената и универзум, пет чула и дух, док седма, темена **ćakra (sahasrāra)** надилази све ове домене. На тај начин човек се појављује као свет у малом (микрокосмос), који у себи садржи све нивое бивствовања. При томе, највиша могућност (садржана у седмој **ćakri**) актуелизује се тек у коначном исходу надилажења. Међутим, оно што је специфично за тантричко учење јесте да, иако је функционисање **ćakri** услов човековог живота, њихово уобичајено функционисање се одвија мимо стварних могућности. Уобичајена функција регулише рад нормалних способности и размену енергије са околином (кроз храну и дисање). **Ćakre** служе као проводници универзалне енергије (у тантризму персонализоване као **Šakti**), која чини човека и његову околину, с тим што се у њему актуелизује као био-систем.

2) Кад се човек усредсреди на буђење **ćakri**, надилази полазну људску ситуацију у двоструком смислу. Буђење **ćakri** активира моћи **(siddhi)**.

Међутим, овај први аспект није битан, пошто приањање за њега води истој подложности као што је подложност уобичајеним функцијама. Други аспект води пуном надилажењу, пошто **ćakra** бива депотенцирана као аутоматски, спецификовани индуктор **prāne.** На тај начин, енергаји се преводи из функционалног у ослобођени, из темпоралног у ванвремени аспект.

Методолошки посматрано, у тантричкој медитацији могу се уочити четири групе техника које су, било у комбинацији, или појединачно коришћене за буђење **ćakri.**

Прву чине вежбе дисања, од којих у нашем тексту налазимо само једну (став3). Други тип вежби су **mudre** и **bandhe** (тј. контракције појединих група мишића у абдомену), којима се уз одређене вежбе дисања манипулисало **prānom** (став 89.). Ове технике су нарочито развијене у **hatha** и **kundalinī yogi** и циљ им је да концентрацијом **prāne** на прву (доњу) чакру отворе пут за укупно апсолвирање био-енергије у последњој **ćakri,** преводећи је и успињући од једне до друге **ćakre.**

Трећа техника је визуализација (5, 6, 8, 11, 12, 13, 25, 28, 30, 31). Пошто је свака **ćakra** била ликовно представљена (понекад врло сложено, а понекад једноставно, као лотос са одређеним бројем латица), сматрало се да континуирана, жива визуализација те представе (самостално, или у спрези са првим типом техника) води буђењу **ćakri.**

Четврто, пошто се сматрало да свака **ćakra** има своју **mantru** — специфичну вибрацију представљену једним слогом — **ćakra** је могла да се активира интонирањем тог слога, са визуализацијом или без ње. (7).

Визуализације и мантре

Визуализације и мантре су у тантризму широко коришћене не само за активирање **ćakri,** већ и за овладавање психичком енергијом, пре свега **имагинацијом.**

Уместо расипања енергије кроз маштање и снове, енергија имагинације се визуелно организује кроз одређене ликовне обрасце **yantre** и **mandale*)** и звуковни поредак **mantri.** На тај начин имагинација губи своје мане, а задржава предности. Њена прва предност је што располаже већом енергијом него мишљење, а друга, неспутаност логиком. Отуда она може оно што логика не може: да надилази двојства. Мишљење заводи пошто увек изнова бива преварено игром **(līlā)** коју називамо светом. Тантризам има амбицију да једном за свагда прозре ту игру енергије **(Śakti).**

У нашем тексту медитације звука јављају се у три облика:

1) интонирање мантри (7, 15, 16, 18, 65, 66 и 105),

2) усредсређивање на унутрашњи звук **(nada)** — ставови 14 и 89) и

3) усредсређивање на спољашњи звук (17).

1) **Mantre*** се могу применити ментално (понављањем у себи) и интонирањем (гласним вибрирањем).

---

* Види: Philip Rawson: „The Artof Tantra“, London 1973; C. G. Jung: „Mandala Symbolism“, Princeton 1973. i Guiseppe Tucci: „The Theory and Practice of the Mandala“, London 1971.

* Види: John Woodroffe: „The Garland of Letters“, Madras 1969. i Agehananda Bharati: „The Tantric Tradition“, New York 1970.

Један тип **mantri** делује својом симболиком остварујући евокацију одређеног менталног стања с којим се вежбач идентификује (слично бојном покличу, или спортском навијању). Други тип делује својом вибрацијом, док трећи доводи до заустављања тока свести, иако не делује ни значењски, ни звуковно.

У трантризму **mantre** су широко примењиване, у распону од магијских (као у појединим традицијама „чаробна реч"), до медитативних сврха .

У овом тексту **mantre** се користе за буђење **ćakri** (7), за постизање свесности (16) и непосредног искуства енергије звука (15, 18, 65, 66, и 105). У овом последњем, идеја је да се оствари естетичка перцепција звука, његовог настајања и престајања. У суптилном преображају звука у тишину садржана је инволутивна **(nirvrtti)** динамика пара **Šakti-Śiva.**

То се може постићи и посматрањем дисања (ставови 1—4). Пауза између удисаја и издисаја успоставља са дисањем однос који налазимо између тишине и **mantre.** Будући да је дисање основна енергетска веза између човека и околине и регулатор психо-физиолошког баланса, у **tantra yogama** (посебио у **hatha yogi**) развијана је читава скала вежби дисања **(prānayāma)** са различитим сврхама, од магијских до медитативних (какве налазимо у овом тексту).

Mantra је, као и говор уопште, звучна организација издисаја. Понављање мантре, односно медитација над њом, води најпре естетичкој перцепцији звука, а потом престанку унутрашњег монолога и концептуализације, које иначе називамо „током свести".

2) Унутрашњи звук (**nāda** — у тексту преведен као „звук звукова" — „the sound of sounds") представља вибрације самих чакри и средишњег вертикалног „канала" **(sušumna)** који их повезује. Наслов текста (усредиштавање) једним делом односи се управо на тај средишњи канал. Сматра се, наиме, да је код човека овај канал иначе затворен. Одређеним режимом прочишћења **(kriya yoga),** он се отвара и постаје проходан за био-енергију која се може манифестовати као интензивна топлота, унутрашња светлост или звук **(nāda).** Прочишћење има два аспекта: физички и духовни. Физичко прочишћење обухвата одређен режим исхране, хигијене **(śat karma)** и вежби дисања **(prānayāma)*.** Духовно прочишћење у ужем смислу јесте етничког карактера, а у ширем смислу то је медитација.

На тој основи, одређеним техникама усредсређивања (концентрације) и визуализације, **prāna** бива усредиштена у **sušumni** (став 11) и манифестује се као светлост (5, 6, 8) или звук (14, 89).

3) Усредсређивање на спољашњи звук има исту улогу као усредсређивање на мантру. Идеја је да се оствари естетечка перцепција звука, ослобођеног функције и значења. Ово је подједнако тешко, било да је реч о природним звуцима, или о музици. Кад ослушкујемо природне звуке, стално су на делу препознавање и концептуализација. Ако је посреди музика, онда притисак врше музички обрасци. Музику **препознајемо** као музику, док је идеја овде обрнута: да музику декомпонујемо и не-препознамо.*

Ове тешкоће се, међутим, могу отклонити ослушкивањем тишине (као што је описано у ставу 18). Предност је у томе што је тишину теже „препознати", или концептуализовати. Уопште узев, за човека склоног концептуализа-

* Види — Theos Bernar: „Hatha Yoga", London 1971.

цији и естетизирању, „негативне“ и „равнодушне“ представе погодније су као везиво медитативне пажње од „позитивних“ представа. Кад се зауставе концептуализација и препознавање, онда је могућа естетичка перцепција, виђење као „по први пут“ (став 55).**

Медитација

Медитација у ужем смислу **(dhyana)** чини највећи део текста. То су ставови који се односе на: 1) сједињавање са светом, 2) естетичку перцепцију, 3) развијање свесности, 4) заустављање тока свести и 5) надилажење.

1) Елиаде истиче да, у целини гледано, тантричка пракса **(sādhanā)** има два ступња: космизацију човека и надилажење космоса, тј. сједињење и надилажење супротности (Mircea Eliade: **Yoga,** London, 1969. стр. 244).
Буђење **ćakri** је прелиминарна фаза (космизација човека). Она може бити употпуњена, или замењена сједињењем са светом, које не представља актуализовање енергетских равни света у појединим **ćakrama,** већ енергетско сједињење „унутрашњег“ и „спољашњег“. О томе говоре ставови 19—24, 32, 40, 67, 75, 79, 82, 84, и 85.

Да бисмо то појаснили, упоредићемо ове идеје са сродним идејама у европској психологији. У једном писму Фројду, Ромен Ролан му скреће пажњу на „океанско осећање“ — осећање нечега бескрајног, безграничног. На првим страницама есеја „Цивилизација и њена незадовољства (Матица српска, 1969.) Фројд се упушта у разматрање ове теме и одређује то осећање унутар свог схватања ега. „Изворно, его укључује све, касније, он од себе одваја спољни свет. Наше садашње осећање ега је, отуда, само скупљена разидуа много ширег — штавише свеобухватног — осећања које одговара много тешњој спони између ега и света око нас“ (S. Freud: **„Civilisation and Its Discontents“,** London, 1969, стр. 5).

На основу тога, Фројд и неки други психоаналитичари, схватали су океанско осећање као једну од карактеристика раних ступњева у развоју ега (код детета) које регресијом може да буде евоцирано или обновљено у уметности, религији, или душевној болести. Пошто је у хијерархији его-формација класификовано као један од примитивних ступњева, океанско осећање је имало инфериоран статус у Фројдовом систему мишљења. Иако је психоанализа настала и развијала се у опозицији спрам рационалистичке психологије, она је ипак партиципирала у рационализму и пуританизму репресивног поимања личности и цивилизације, на шта је указао и Маркузе у „Еросу и цивилизацији“. Позитивистичка настројеност филозофије и психологије довела је до тога да су ирационална и неконцептуална искуства сврстана искључиво у домен уметности, религије, или психологије,

Wilhelm Reich **(The Functions of the Orgasm — Функције оргазма)** уочио је да одређени стереотипни ставови и реакције одбрамбене природе, представљају „карактерни оклоп“, који је повезан и са одговарајућим мишићним оклопом **(muscular armour).** Ови оклопи стварају неуротично понашање, ремете вегетативне функције, оптицај енергије у организму и доводе до оргазмичке импотенције. Својом вегетотерапијом Рајх је разлагао ове оклопе. Осим промена у

*—** Реч је о поступку „онеобичавања“ — види коментар уз став 90.

понашању, мењао се и општи доживљај сопствене личности и света. Пацијенти би се сећали периода раног детињства кад су се осећали „живима“, тј. тешње повезани с природом и амбијентом који их окружује. Оно што је код Фројда било искључиво симптом регресије (океанско осећање) код Рајха се јавља као симптом интеграције личности и здравља. Друга компонента Рајховог учења, блиска тантризму, је појам оргонске енергије, који се у основним одредницама поклапа се појмом **prāna.** Као и „органска енергија“, „prāna“ означава примордијалну космичку енергију, која се у живом организму манифестује као био-енергија, поларизујући се на соматске и психичке функције.*

Оклоп ега развија се на три равни: телесној, чулној и менталној. Ослобађање на првој равни је буђење чакри и сједињење са светом; на другој, естетичка перцепција и свесност; на трећој, заустављање свести и надилажење.

Буђење **ćakri** и сједињење са светом откривају историјску условљеност личности, тј. откривају его као репресивну организацију телесних функција, перцепције и свести. Тада се увиђа да овакав его није услов личности и цивилизације, већ услов личности коју су изискивали преовлађујући типови цивилизације засновани на репресивној подели рада и друштвеним противречностима које из тога произлазе.

Док је Маркузе („Ерос и цивилизација“) надишао рационалистичке и репресивне претпоставке психоанализе у гледању на цивилизацију

* При свему томе треба имати у виду да тантризам није психотерапија и да се у разматрањима ове врсте треба чувати површних аналогија, каквима повремено подлежу на пр. Сузуки и Ер их Фром (**„Zen budizam i psihoanaliza“**, Београд 1964).

и културу, Abraham Maslow је то исто спровео у домену психологије („Toward a Psychology of Being, New York, 1968). Његово учење о врхунском искуству **(peak-experience)** представља погодан теоријски оквир за психолошко разумевање „сједињења са светом“, „естетичке перцепције“ и „свесности“. Он излаже одлике врхунског искуства, које су релевантне и за наше истраживање.

— Предмет бива сагледан као јединствена целина одвојена од релација корисности и сврховитости. Свет се јавља као предручност, тј. независна датост спрам људских сврха, док су уобичајена перцепција и сазнање обележени прагматичношћу.

— Перцепција у врхунском искуству је пасивна, рецептивна и спонтана, за разлику од уобичајене перцепције која је активна, селективна и функционална. Она прва је богатија, ова друга кориснија.

— Врхунско искуство је праћено задивљеношћу, саосећањем и преданошћу. У тренутку, његов део изгледа као да је свет у малом. Истовремено и перцепција сопствене личности се мења. Нејасна представа о себи бива замењена свесношћу (доживљавањем себе као присуства-у-свету). Личност постаје покретљива, спонтана и отворена — телесни и карактерни оклоп се повлаче. Отуда осећај лакоће и ослобођености.

2) Ради терминолошких појашњења ваља указати на разлику између естетичког и концептуалног с једне стране и естетичког и естетског с друге стране. Велика мрља на фасади куће може бити препозната као последица излива воде из напукле цеви. Друго, може се запазити да мрља квари изглед фасаде — то је естетско виђење. Треће, може се наједном увидети да

мрља представља самосталну целину која је занимљива, или чак лепа. Естетичка перцепција надилази уобичајене естетске обрасце — ружна мрља на фасади, узета за себе, претвара се у нешто лепо. На исти начин слика или филм који по уобичајеним естетским мерилима представљају кич, у естетичкој перцепцији равноправни су са вредним уметничким делима.

Увид о коме је овде реч не одвија се у подручју мишљења, већ у домену естетичког. Свесност није рефлексиван, већ естетички увид. Њен орган није мишљење, већ медитација. Осврћући се на Кантову естетику, Маркузе излаже ставове који делом бацају светло и на идеје овог текста. „Темељно искуство у тој димензији је више чулно, него концептуално; естетичка перцепција је у бити **интуиција, а не појам.** (...) Естетичку перцепцију прати ужитак. Тај ужитак произлази из перцепције чисте **форме** једног објекта, без обзира на његов 'садржај' и његову (унутарњу или вањску) 'сврху'. Објекат представљен у својој чистој форми је 'лијеп'" (Маркузе, стр. 144).

О естетичкој перцепцији говоре ставови 33, 37, 38, 41—47, 51, 56, 58—60, 62, 63, 70, 91 и 101.

Први разлог естетичког става у нашем тексту је што имагинација и естетичко надилазе супротности које иначе условљавају мишљење и концептуализацију.

Заустављање уобичајене функционалне усмерености свести, које се на тај начин може постићи, само је прелиминарна фаза за естетичку перцепцију која надилази двојства.

Други разлог естетичког става је што тантризам не заснива свесност на аскези, већ на радости и лепоти. Будући да се надилажењу не тежи кроз одрицање од функције, већ кроз функцију, најача функција пружа најјачи подстицај. То може бити љубав, или мржња, свеједно. Битна је енергија. Пошто је једна од најјачих функција сензуалност (или, у ужем смислу, сексуалност), њој је посвећена посебна пажња.*

У тантризму, љубав и сексуалност су сматрани средством које човеку чини доступним сједињење супротности и искуство недвојства. Пошто се жена сматрала отеловљењем саме **Šakti,** из тога је следило да би се одговарајућим ритуално-медитативним поступком (космизацијом), уобичајени садржај сексуалности могао преобразити у сједињење супротности општијег карактера. Парадоксално стање недвојства **(advaya)** доводило је до „великог блаженства" **(mahāsukha),** које је надилазило уобичајена просторно-временска ограничења у осећају да је „све-сада" и „све-ту".

Поједине школе тантризма су се делиле на „леве" и „десне" с обзиром на то да ли су сексуалност непосредност укључивале у своју праксу, или само симболички.

Естетичка перцепција љубави и сексуалности доводи до деперсонализовања енергије сензуалности и космизације учесника, претварајући ове у сведоке великог сједињења супротности **(yuganaddha).**

3) Божански пар, чијим дијалогом отпочиње овај текст, симболише два основна вида енергије. **Šakti** (богиња, Деви) означава кинетички

* Стицајем околности сексуална симболика тантричких учења (кроз два превода) доспела је до нас пре осталих аспеката. Еротици хинду-тантризма посвећена је књига М. Р. Ананда: „Кама кала", а симболици будистичког тантризма. „Рати-лила" G. Tuccia (Ријека, 1968, 1970).

функционални аспект енергије, који ствара променљиву сликовницу света Šiva означава потенцијални, универзални аспект енергије с оне стране сваке функције и манифестације, чисто бивствовање изван времена. Основна идеја је да се овај почивајући аспект открије управо удубљивањем у функционални аспект. Надилажење је увиђање праве природе манифестних облика енергија. То бива могуће на основу надилазеће свесности, када засењеност и приањање за појавно изгубе снагу. Поједини начини реализовања свесности изложени су у ставовима 9, 10, 27, 34, 39, 48, 49, 52, 55, 61, 64, 69, 73, 76—78, 81, 92 и 93.

Свесност нам открива оно што Хајдегер назива предручношћу, тј. онтолошки смисао света. Приручност означава функционални, сврховити аспект биће у релацијама корисности-бескорисности, средства-циља. У томе се исцрпљује онтички смисао света као система функција.

„Усредиштавање" упућује на искушавање те разлике у сопственом искуству. Промена перцепције повезана је са променом свести.

„Посматрај везу не опажајући јој стране и твар. У неколико тренутака постани свесна" (34).

Естетична перцепција води једном новом виђењу света — великој нежности и сједињењу.

„Посматрај с љубављу неки предмет. Не скрећи пажњу с њега. Ту, у његовом средишту — **благост**" (37).

4) Свесност омогућује надилажење сврховитог поимања света, преображавајући функционалну перцепцију у естетичку. Ставови 1, 2. 4, 26, 29, 35, 36, 50, 53, 54, 57, 64, 71, 72 и 74

упућују на једно ново искуство — искуство менталне енергије у чистом виду, пре него је уобличена у неки садржај.

У овом тексту налазимо неколико начина постизања тог искуства.

Постојало је уверење да дисање битно утиче на концентрацију и стање свести. На основу тога развијане су одређене вежбе дисања са циљем да се тако посредно овлада током свести. Неке школе су сматрале да се ритам свести смењује у складу са ритмом дисања, при чему се нулта тачка свести поклапа са нултом тачком у дисању, тј. са кратким интервалом између удисаја и издисаја и издисаја и удисаја. Усредсређивањем на процес дисања (1, 2, 4), ово искуство би се реализовало у магновању, а потом све стабилније.

Други метод је инстроспективно усредсређивање на процес уобличавања енергије у менталне облике и његово надилажење (26, 36, 50, 53, 54, 64, 71 и 72). Једна специфична техника овог типа аналогна је поменутим вежбама везаним за дисање (1, 2 и 4), с тим што се уместо дисања посматра ток свести и хвата „нулти" интервал између две мисли (две менталне слике), тренутак кад је једна мисао престала, а друга се још није јавила.

Трећи метод је усредсређивање пажње на спољашњост са циљем да се заустави перцептивни след (29, 35, 57, 74). Свет, смрзнут у „слику света" као универзум, распредмећује се, а човек, стврднут у личност (као его), отвара се свеобухватном.

5) Надилажење био-енергетског двојства одвија се кроз усредиштавање **prāne** у **sušumni** и буђење ћакри, надилажење функционалне

перцепције и свrховитости кроз естетичку перцепцију и свесност, а надилажење менталних форми прекидањем асоцирања и „заустављањем света“ као следа мисли.

Еквивалент усредиштавања **prāne** у **sušumnu** јесте медитативно надилажење супротности њиховим сједињењем на менталној равни (80, 83, 86—88, 90, 94—98, 100—103 и 106—112). Један од основних медитативних поступака који се при томе користе јесте идентификација.

Прво, реч је о идентификацији човека са енергетским устројством космоса кроз буђење ћакри и усредиштавање **prāne** у **sušumni.** Само буђење ћакри заснива се на процесу медитативне идентификације(путем мантри и визуализација) ћакри са равнима све финије тварности.

Друго, реч је о идентификацији човека са изворним енергетским идентитетом укупне појавности, који симболише пар **Šakti-Šiva**. Ово јединство **(yuganaddha)** постиже се надилажењем двојства које чине: космички процес (експанзије енергије, **pravrtti**) и заустављање тог процеса (концентрација енергије, **nivrtti**).

Pravrtti и **nivrtti** се смењују у вечном враћању **(samsāra).** Космос настаје експанзијом из једне тачке-зрна **(bindu),** а затим се енергија поново враћа у тачку која представља сједињен космос **(purna).** У том кружењу времена човек пролази кроз безбројне реинкарнације, а **yogin** постиже избављање полазећи од структуралне аналогије човека и космоса. Он идентификује своје ритмове — дисање као физиолошки и ток свести као психички ритам — са ритмом посмоса. Затим сједињује њихове фазе: у дисању удисај и издисај, а у психи категоријалне супротности мишљења и поларитет субјект-објект. На тај начин, он спроводи велики преокрет **(paravrtti)** и сједињује два основна вида енергије (потенцијални и кинетички = **Šiva-Šakti)** који су присутни у њему и у космосу.*

УСРЕДИШТАВАЊЕ

Деви пита:

О **Šiva,** каква је твоја збиља?
Шта је овај чудесни свет?
Шта сачињава зрно?
Ко усредиштава велики точак?
Какав је то живот с ону страну облика што прожима облике?
Како да у њега уђемо, изнад времена и простора, имена и описа?

Одговори Šive:

1. Блистава, то искуство може се наслутити између два даха. Кад удахнеш и управо пре него издахнеш — **тада.**

2. Кад дах креће одоздо навише и опет, одозго наниже — кроз оба заокрета, **оствари.**

3. Или, кад се удисај и издисај стопе, у том часу додирни, обеснажен, снагом-испуњен **центар.**

4. Или, кад су плућа празна па стану сама од себе, или пуна и заустављена — у том универзалном тренутку део наше маленкости **нестаје.** То је тешко само непрочишћенима.

---

* Упореди: Eliade: „Yoga“, str. 267—273.

5. Појми своју **pranu** као светлосне зраке што се уздижу од центра до центра уз кичму; тако се успиње **животност** у теби.

6. Или, у простору између, осети је као **бљесак.**

7. **Деви,** у тим средиштима свесности, представи себи санскртска слова најпре као слова, затим као звуке, потом као најсуптилнији осећај. На крају, остављајући све по страни, буди **ослобођена.**

8. С пажњом између обрва, нека ти дух буде испред мисли. Нека ти се **prana** успиње до темена, падајући, затим, као **пљусак светла.**

9. Или, замисли петобојне кругова петловог репа као своја чула у безграничном простору. Нека се њихова лепота отопи изнутра. Слично у било којој тачци простора, или тачци на зиду — све док се тачка не **раствори.**

10. Затворених очију, сагледај своје унутрашње биће у појединостима. Тако **увиди** своју природу.

12. Кад рукама затвориш седам отвора главе, простор између очију постаје **свеобухватан.**

13. Додирујући очне јабучице, лако као пером, светлост између њих **отвара се к срцу** прожимајући космос.

15. Интонирај лагано звук **а-у-м.** Како звук улази у звучност, **напоредо и ти.**

16. Отпочињући и профињујући звук било ког слова, **пробуди се.**

17. Слушајући гудачке инструменте, ослушни њихов сложен средишњи звук — и тиме **свеприсуство.**

18. Интонирај звук гласно, а потом све тише и тише како ти осећај урања у ову **тиху хармонију.**

19. Представи себи духовност, истовремено у себи и око себе, све док се цео космос не **продухови.**

20. Блага Деви, уђи у етерично **присуство** које све прожима далеко изнад и испод твог облика

21. Стави свој дух у неизрециву префињеност, изнад, испод и **у своје срце.**

22. Представи себи било који део свог садашњег облика као **бескрајно велик.**

23. Осети своје месо, кости и крв натопљене **prānom.**

24. Замисли свој мирујући облик као празну собу са зидовима од коже — **празан.**

25. Блажена, са чулима разложеним у срцу, досегни **средиште** лотоса.

26. Раздуховљујући дух. држи се средине — **док наједном.**

27. Заокупљена делањем задржи пажњу између два даха и тако вежбајући, кроз неколико дана буди **наново рођена.**

28. Усредсреди се на ватру која се уздиже од стопала, све док ти тело не сагори у пепео, **али не и ти.**

29. Медитирај над светом приказа како сагорева у пепео и постани **биће изнад људског.**

30. Осети фине потицаје стварања како ти прожимају груди, попримајући **деликатна обличја.**

31. Неопипљивим дахом из чела, који у часу успављивања силази у срце, овладај сновима и **самом смрћу.**

32. Док се слова сливају у речи, а речи у реченице и док се кругови сливају у светове, а светови у начела, увиди коначно како се све ово стиче **у нашем бићу.**

33. Чаробна, играј се. Свет је празна шкољка у којој твој дух у **бескрај** весело лудује.

34. Посматрај вазу не опажајући јој зидове и твар. Кроз неколико тренутака **постани свесна**.

35. Скраси се на неком **бескрајно просторном** месту, где нема дрвећа, планина и насеобина. Тако се докрајчују душевни притисци.

36. Мила, медитирај о знању и незнању, постојању и непостојању. Потом остави по страни и једно и друго да би могла **бити**.

37. Посматрај с љубављу неки предмет. Не скрећи ни на шта друго. Ту, у његовом средишту — **благост**.

38. Осети космос као блиставо, **вечно-живо присуство**.

39. Са крајњом преданошћу усредсреди се два споја дисања и спознај **спознаваоца**.

40. Представи себи укупност као своје тело **блаженства**.

41. За миловања, дражесна, уђи у **миловање** као у вечни живот.

42. Кад осетиш жмарце, затвори врата чула. **Тада**.

43. На почетку љубавног сједињења обрати пажњу на ватру **почетка** и тако, настављајући, избегни жеравицу краја.

44. У том загрљају, кад ти чула затрепере попут лишћа, **стопи се са треперењем**.

45. Чак и само сећајући се сједињења — **преображај**.

46. Кад с радошћу угледаш пријатеља кога дуго ниси видела, **прожми се том радошћу**.

47. Кад једеш или пијеш, постани укус хране, или пића и **буди испуњена**.

48. О ти, лотосових очију, нежног додира, док певаш, гледаш, или кушаш, буди свесна да јеси и откриј **оно вечно-живо**.

49. Где год налазила задовољства, ма у чема у чему, **обистини то**.

50. Док тонеш у сан, управо пре него ти сан дође, а будност нестане, открива се **бивствовање**.

51. Лети, кад угледаш цело небо, бескрајно чисто, **стопи се с том бистрином**.

52. Лези као да си мртва. Разбешњена, остани тако. Или зури не трепћући. Или сисајући нешто, **постани само сисање**.

53. Без ослонца за стопала или руке, седећи, ослањај се на бутине. Изненада, **усредиштавање**.

54. Опуштена, постепено прожимај подручје између два пазуха **великим миром**.

55. Угледај, **као да их први пут видиш**, лепог човека или обичну ствар.

56. Лако отворених уста, задржи дух на средини језика. Или, док лагано удишеш осети звук Х-Х.

57. На кревету или седишту, опусти се као да си **без тежине**, с оне стране духа.

58. У возилу које се креће, љуљајући се у ритму, искуси. Или у возилу које мирује, док пушташ да те носе лаки невидљиви кругови.

59. Гледајући у плаветнило неба изнад облака, осети **непомућеност**.

60. **Śakti**, сагледај цео простор као да је већ растворен у твојој глави у **блиставости**.

61. Будна, у сну, или док сањаш, спознај **себе као светлост**.

62. У црној, кишној ноћи, уђи у **црнину**, као у облик облика.

63. Кад ти није при руци кишна ноћ без месечине, затвори очи и нађи црнину пред собом. Отворивши очи **угледај црнину.**

64. У тренутку кад осетиш порив да нешто учиниш, **стани.**

65. Усредсреди се на звук **А-У-М** без А и М.

66. Тихо интонирај реч која се завршава слогом АХ. Тада у ХХ, не напрежући се, откриј спонтаност.

67. Осети себе како се **простиреш** у свим правцима, далеко, близу.

68. Прободи иглом неко место на свом нектаром испуњеном облику и нежно уђи у **распрскавање.**

69. Осети своју мисао, своје ја, унутрашње органе — **себе.**

70. Илузије обмањују. Боје ограничавају. Чак и дељивости су **недељиве.**

71. Кад ти се јави неки порив, осмотри га. Затим, изненада, одбаци га.

72. Пре жеље и знања како могу рећи „јесам"? Осмотри. Разложи у **лепоти.**

73. Управо на почетку жеље, или спознаје, пуном свешћу, **знај.**

74. О **Šakti,** сваки појединачан опажај је ограничен и нестаје **у свемогућности.**

75. Уистину, облици су неодвојиви. Неодвојиви су свеприсутно бивствовање и твој облик. Увиди да су сачињени од те **свести.**

76. У расположењима изазваним јаким жељама буди **непомућена.**

77. Овај тако-звани универзум појављује се као опсена, приказа. Да би била срећна, **тако** га посматрај.

78. О љубљена, не управљај пажњу нити на задовољство, нити на бол, већ **између њих.**

79. Не приањајући за тело, увиди: **Ја сам свуда.** Ко је свуда, радостан је.

80. Предмети и жеље постоје за мене као и за друге. Прихватајући то, **преведи их.**

81. Уочавање објеката и субјеката исто је за просветљеног као и непросветљеног. Први има једну предност: он остаје у **свом расположењу** не губећи се у стварима.

82. Осети свест сваког човека као сопствену свест. Тако, остављајући по страни бригу за себе, **постани свако биће.**

83. Ни о чему не мислећи покушај да **раз-граничиш** ограничено сопство.

84. Осети се **свезнајућом, свемогућом, свепрожимајућом.**

85. Као што таласи потичу од воде, а пламен од ватре, тако универзално таласа **нама.**

86. Иди наоколо док не будеш исцрпена и тада, спуштајући се, у том спуштању **буди целовита.**

87. Претпостави да ти постепено нестају снага, или знање. У тренутку нестајања, **надиђи.**

88. Слушај речи крајњег, тајног учења: непомичних очију, не трепћући, наједном постани **апсолутно слободна.**

89. Затворивши уши рукама и контрахирајући ректум, уђи у **звук звукова.**

90. На ивици дубоког бунара загледај се у дубину, док наједном — **чудесност.**

91. Ма где да ти дух лута, изнутра, или споља, управо ту, **то.**

92. Кад живо опажаш кроз неко од чула, задржи **свесност.**

93. Пре него што ћеш кинути, док си уплашена, у зебњи, над амбисом, јурећи у бици, веома радознала, кад осетиш глад, кад ти престане глад, непрекидно буди **свесна.**

94. Нека ти се пажња пресели на место неког прошлог догађаја и чак и твој лик, изгубивши садашње црте, **биће преображен.**

95. Посматрај неки предмет, затим лагано одвој од њега виђење, а потом мисао. **Тада.**

96. Преданост **ослобађа.**

97. Осети присуство неког предмета испред себе. Осети одсуство свих других предмета. Затим, остављајући по страни осећај присуства и одсуства, **надиђи.**

98. Чистота других учења је за нас као нечистоћа. У збиљи, **ништа** нека ти не буде чисто нити нечисто.

99. Ова свест постоји као свако од бића и **ништа друго не постоји.**

100. Буди **не-исто иста** с пријатељем, као и са странцем, у почасти, као и у нечасти.

101. Кад ти се јави наклоност, или несклоност према неком, не везуј то за њега, већ **остани усредиштена.**

102. Претпостави да промишљаш нешто изнад опажања, изван дохвата, с ону страну небића и **себе саме.**

103. Уђи у простор **без ослонца, вечан, смирен.**

104. Где год да ти се пажња спусти, управо ту, **искуси.**

105. Уђи у звук свог имена и кроз тај звук у **све звукове.**

106. Постојим. То је моје. То је то. О вољена, чак и у томе знај **безгранично.**

107. Та свест водиља је сваког. **Буди ова.**

108. Ово је област промене, промене и промене. Кроз промену **исцрпи промену.**

109. Као што квочка чува пилиће тако чувај појединa сазнања и поступке, **уистину.**

110. Пошто су спутаност и слобода условни, те речи су само за оне ужаснуте светом. Овај свет је одраз настројености. Као што у води видиш многа сунца као одблеске **једног сунца,** тако сагледај спутаност и избављење.

111. Свака ствар бива опажена кроз спознају. Сопство светли у простору путем знања. **Сагледај једно биће** као сазнаваоца и сазнато.

112. Вољена, у овом тренутку нека ти дух, спознаја, дах и облик **буду стопљени.**

КОМЕНТАР

Ставови 1—4, 27 и 39

С обзиром на сврху, у индијској медитативној традицији могу се уочити четири типа вежби дисања:

а) вежбе овладавања праном,

б) вежбе за буђење чакри,

в) вежбе за постизање свесности и

г) вежбе заустављања мисли.

Први и други тип вежби претежно су развијани у енергетским **yogama (hatha i kundalinī),** а трећи и четврти у духовним **yogama (jñāna i**

raja yoga)*. Став 3. описује вежбу типа (б), ставови к, 2 и 39 тип (в), а став 4, тип (г).

Постизање свесности усредсређивањем на дисање нарочито је развијано у оквиру будистичке медитације, у систему **anapana-sati** (упореди на пр. тестове Чедомила Вељачића — „Praxis", 5—6/69 и 1—2/70). У вежбама које су овде назначене акценат је на нултој тачки дисања (интервал између удисања и издисаја). Човек није у стању да „посматра" дисање не реметећи га: он га или убрзава, или успорава. Карактеристика функционалне свести је да се она „лепи" за предмет пажње. Прелимирана предпоставка вежби 1 и 2 је да се постигне „одлепљивање" свести од предмета пажње.

Кад се то постигне, онда је могуће сузити пажњу на неутралну тачку алтернације између удисаја и издисаја, а да се то не претвори у манипулацију дисања, која је, иначе, метод у вежбама типа а) и б).

Идеја у ставовима 1) и 2) није да се извуку одређени енергетски ефекти из вежби дисања (као у вежбама типа (а) и (б), већ да се постигне увид у нулту тачку, пролаз између плуса и минуса света.

Сродне идеје налазимо у будистичком тантризму, у **Kalaćakratantri** (X век), с тим што се овде пажња обраћа на удисај и издисај. **Yogin** најпре идентификује удисај и издисај са данима и ноћима, затим са годишњим добима, годинама и на крају, космичким ритмовима, надилазећи настајање и престајање света. (Елиаде, 271).

---

* О типовима yoga — **J. Woodroffe: „Shakti and Shakta", London 1920.** (стр. 414) — **W. Y. Evans-Wentz: „Tibetan Yoga", Oxford 1969.** (стр. 33).

3) Овај став говори о сједињењу супротности удисаја и издисаја, активног и почивајућег облика енергије. То се постиже у једној од тачки. Изгледа да је реч о теменој ћакри **(sahasrāra)**, пошто се сматрало да се у њој укидају све супротности.

„Обеснажен, снагом-испуњен центар" означава природу ћакре, чија енергија се не развија уобичајеним, вољним хтењем, већ опуштеношћу и медитативном идентификацијом.

Ставови 5—8

5 и 6) Полази се од тога да је **prāna** већ усредиштена у вертикалном пролазу **(sušumni)**, анатомски често повезиваним са кичмом. Прана је овде визуализована као светлост која се успиње од чакре до чакре. Овај процес успињања је нарочито разрађиван у **kundalinī yogi** (упореди поменуте Вељачићеве текстове).

7) Свака ћакра је симболички представљена као лотосов цвет са различитим бројем латица, а свака латица има своје слово. Такође, свака ћакра има своју мантру. Крајња идеја је овде да само буђење ћакри треба да буде надиђено у коначном превазилажењу (вежбач је иначе склон да због фисцинације ћакра-ефектима заборави праву сврху).

8) Сматра се да усредсређивање на шесту ћакру (између очију) доводи до заустављања рефлексивне свести. Други корак је успињање енергије до темене чакре, која се расцветава у лотос са хиљаду латица и распрскава у пљусак светла. „Дух испред мисли" означава доживљај (чисте) психичке енергије, пре него је она уобличена у мисли.

Ставови 9—18, 60—63, 89 и 95

Ове вежбе чине вежбача свесним перцепције, тј процеса који се одвија аутоматски и обично се не узима у обзир. „Перцепција перцепције“ може сама по себи изазвати свесност.

У **Patañjalijevim Yoga-sutrama** (види на пр. **Ramurti Mishra: Yoga Sutras,** New York 1973) сродне идеје налазимо у петој групи вежби — **pratyāhāra,** а у **Hathayogapradīpiki** то су **šāmbhavi** и **yoni mudrā** (види нпр. H. U. Rieker: **THE YOGA OF LIGHT,** Лондон 1972). Овај тип вежби усмерен је на повлачење енергије (из чула), која, по тантричкој претпоставци, суделује у самој перцепцији, поред енергетских импулса из самог објекта. Ову претпоставку, изгледа, потврђују медитативна пракса и савремени психолошки експерименти са сензорном депривацијом (изоловање у коморе у којима владају апсолутан мрак и тишина).

У свом вежбању **yogin** се најпре усредсређује на неки спољни објекат — тј. успоставља концентрисано опажање визуелног, или аудитивног карактера. Потом преноси пажњу на сам акт опажања, тј. на трансакцију енергије између чула и спољног објекта. Затим се „одлепљује“ од опажања претварајући објект опажања у предмет визуализације, или слушне представе, ако је реч о аудитивном материјалу. Вежбе са визуелним материјалом описане су у ставовима 9, 10, 13, 60—63 и 95, а аудитивне у ставовима 12, 14—18.

У једној фази вежбања **yogin** развија псеудо-перцепцију уз помоћ нечег што бисмо могли назвати контролисаном халуцинацијом: развијајући или унутрашњу светлост **(jyotirdhyāna)** или унутрашњи звук **(nāda).** Сврха је да се за

одређено време оствари потпуна апсорпција менталне енергије.

9 и 95) Идеја је да се постигне свест о укупној спрези пет чула која представља нашу везу са светом и да се оствари „одлепљивање“ од процеса опажања тако што ће се сам процес опажања претворити у предмет пажње. Трећа реченица става 9 и став 95 дају опис **šāmbhavi mudre.** За време док гледа у неку тачку или врх носа yogin усредсређује пажњу на неку од ћакри. Том приликом, иако очи остају отворене, спољно опажање се губи или се претвара у неку врсту екрана на коме се јавља светлост као визуелна концентрација менталне енергије.

У ставу 11 реч је о усредиштавању пажње и менталне енергије у средишњи вертикални пролаз **(sušumna)** који повезује све чакре. Став 13 говори о могућности манипулисања светлошћу која се најпре јавља у чакри између очију. Визуализацијом, светлост се спушта у ћакру срца чиме се остварује низлазна веза између ових ћакри. Ставови 60 и 61 говоре о процесу који води до потпуне апсорпције менталне енергије у светлост која лебди yoginu пред очима и изгледа истовремено као спољашња и унутрашња. Ставови 62 и 63 такође воде апсорпцији, али реализованој у мраку.

12) Овде је реч о **yoni mudri** која по правилу доводи до развијања унутрашњег звука **(nāda).** Међутим, став 12 се не односи на саму **nādu,** као ставови 14 и 89, већ на буђење ћакре између очију и апсорпцију металне енергије.

14 и 89) Звук звукова **(nāda)** обично се најпре јавља у десном уху, а затим прелази у средину главе (ћакра између очију). Он подлеже истој манипулацији као и светлост и сврха му је усредиштавање и апсорпција менталне енер-

гије. Контракција ректум (став 89) посебна је врста вежбе **(mūla bandha)** за коју се сматрало да зауставља низлазни ток **prāne** и шаље јак импулс навише, према глави.

Ставови 15, 16 и 18, односе се на мантра технику. У вези са мантрама ваља указати на две опште претпоставке које имају и технички значај. Тантризам, као и медитативна традиција уопште, сматра да је мантра ефективна само ако је добијена у непосредном контакту са **guruom** (учитељем). Осим што се сматрало да таква мантра носи собом део духовне снаге **gurua,** непосредан контакт је потребан и да би се мантра „научила“, пошто се интонација мантре не може ставити у нотни систем.

Други важан моменат је остваривање одређеног степена опуштености. Без овога, глас је „шупаљ“ и нема специфичну „мантричку“ вибрацију.

Став 15 има у виду овај „брујајући“ ефекат звука. Став 16 ставља акценат на почетак, на радње звука, а став 18 на његово замирање. Реч је о суптилној медитацији односа звука и тишине.

Сродна врста естетичке перцепције може се остварити нпр. ослушкивањем звука цврчка у тишини ноћи. Нешто суптилније је ослушкивање **тишине** и **нечујности.** Посебно занимљиво у том типу естетичке перцепције је ослушкивање „нечујности призора“: нпр. расипања месечине по води, нечујности сенки, или облика. При том је битно да визуелна перцепција не превлада аудитивну. Потребно је остварити доминацију аудитивног доживљаја тишине и нечујности) над визуелним. После неког времена може доћи до брисања граница између чула (до тога да се „слуша очима“ и „гледа ушима“).

Наша чула условљена су конституционално и васпитањем. По правилу, вид доминира над осталим чулима, а свако чуло је спецификовано (ми не „видимо“ звуке, нити „чујемо“ боје). Психоделичке дроге (на пр. ЛСД-25) могу пореметити овај поредак, што понекад доводи до тога да се звуци виде као боје и обрнуто.*

Ставови 19—26, 35, 54 и 68

Видели смо да су претходне вежбе усмерене на разградњу уобичајених образаца перцепције и овладавање енергијом чула. Наша представа о свету зависи од начина на који је организовна наша перцепција.

Фројд је тврдио да је „Ја“ најпре један телесни феномен, тј. перцепција властитог тела. Схема властитог тела је језгро „ЈА“ (Ото Фенихел: „Психоаналитичка теорија неуроза“, Београд 1961). Међутим, напоредо са класичним психоаналитичким поимањем ега, запажено је да је его систем, или мрежа идентификација (или либидинозних инвестиција) са променљивим границама, у које улази све што нам је блиско, или што сматрамо својим (види Fritz Perls: „Ego, Hunger and Aggression“, New York 1969). То могу бити просторне релације (као „мој стан“), социјалне („моја породица“, „мој клуб“) и други односи. „Повратак у завичај“ је чежња за враћањем у его-формацију која је оставила најдубљег трага, жеља за враћањем у највећу присност.

* Ова појава назива се синестезија (види — Ch. Tart: ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS, New York 1972. стр. 419).

У свим овим схватањима заједничко је да се его јавља као центрична организација психичке енергије (либида).

У спрези с тим су организација перцепције, наше искуство и доживљај света. Занимљиву анализу различитих типова искустава и њихове условљености дао је R. D. Laing („The Politics of Experience“, Penguin 1970.). У којој мери је оно што се сматра здравим, нормалним искуством упрограмирано културним обрасцима и процесом васпитања и образовања, видљиво је тек кад се то искуство упореди са ненормалним искуством, нпр. схизофреним (види Лаингову књигу), или психоделичким (Masters & Houston: „The Varietes of Psychedelic Experience“, New York 1966).

Нарочито су у том погледу карактеристичне промене ценестетичких сензација, тј. представа о сопственом телу, које може изгледати бескрајно мало, бескрајно велико (о чему говори став 22.) или, пак, истовремено мало и велико.

Вежбе 19—24 и 68 усмерене су на надилажење уобичајене центричке организације психичке енергије. То је евокација океанског осећања, сједињење са светом, стапање ега са претпостављеним универзалним психичким пољем. Као и код вежби перцепције, циљ је да се психичка енергија привремено ослободи својих уобичајених токова и схема. То се остварује брисањем представе о границама тела, растакањем уобичајених ценестетичких сензација.

Полазећи од те идеје чини се да би стварни редослед вежби 19—24 и 68 требало да буде другачији. Прве би биле вежбе 68 и 24, пражњење тела од садашњег (либидинозног) катексиса. Затим би следило ново пуњење (21) пречишћеном психичком енергијом која не испуњава стару схему катексе, већ нову, медитативну (ћакра) „анатомију“. Следећи корак је натапање тела увођењем (спољашње) **prāne** (Рајх би рекао, оргонске енергије). На основу тога могуће је (22 и 20) брисање граница између тела и околине. На крају би следило енергетско стапање са светом у универзално психичко поље (19).

25) Сабирањем ослобођене енергије чула у ћакри, може се изазвати њено буђење. Осим манипулацијом пране и мантрама, ћакра може бити пробуђена и менталним усредсређивањем.

До сада је било речи о енергији чула и либинозном катексису тела. Став 26 бави се психичком енергијом у ужем смислу. Будући да саме мисли, или пуко асоцирање, троше енергију, онај ко може да их заустави, по претпоставци медитативне традиције, располаже огромном енергијом.

„Раздуховити дух“, значи ослободити ову енергију менталних форми и образаца. Држати се средине значи не подлећи сталној тенденцији ментализације. Свест има страх од празнине **(horor vacui)** и отуда стално тежи да обнови ментализацију психичке енергије.

*
* *

На садржај ових ставова допунско светло бацају и Јунгове идеје о психичкој енергији. По Јунговом схватању (**On the Nature of the Psyche**, Princenton 1973), **„комплекси“** су одређене констелације психичких елемената груписаних око осећајно обојених садржаја. Комплекс има одређен средишњи (нуклеарни) елеменат и већи број секундарних асоцијација.

Уовом смислу, медитативни процес описан у ставовима 19—26 могао би се схватити као техника разенергисавања психичких комплекса. Па ипак, медитација не остаје на психотерапеутској равни, већ циља на надилажење, које, говорећи Јунговим терминима, није у домену терапије него процеса индивидуације.

Психичку енергију Јунг назива „либидо". **Дијастола** је исијавање либида који се шири кроз цео универзум, а **систола** је његова контракција у појединцу, каже Јунг позивајући се на једну Гетеову опаску.

Дијастолу **(pravrtti)** налазимо у ставовима 19, 20 и 22, а систолу **(nivrtti)** у ставовима 21 и 25.

У делу „Симболи преображавања" **(Symbols of Transformation),** Јунг је употребио израз „каналисање либида" да би означио преображај или конверзију енергије. Реч је о преносу психичких набоја из једног садржаја у други. Симбол који конвертује енергију Јунг назива „либидо аналогон" **(libido analogue).** Он даје еквивалентан израз либиду и каланише га у облик различит од претходног. Преображај либида кроз симболе је процес који тече од почетка човечанства и још се одвија. Симболи нису никада измишљани свесно, већ су настајали из несвесног кроз отковење, или интуицију, каже Јунг.

На основу тога, тантричка пракса, **sadhana** (како њени ритуални тако и медитативни аспекти) може се разумети и као систем „либидо аналогона". У том склопу, визуелни симболи — конвертори либида — биле би **yantre i mandale,** а аудитивни, **mantre.**

Људско ухо чује фреквенције између 20 и 20.000 трептаја у секунди, око види светлост у распону између 7.700 и 3.900 ангстрема. Као

што постоји доња и горња (или лева и десна — Д. П.) граница у чулном опажању, могло би се закључити да и свест има „горњу" и „доњу" границу. Можда би се то поређење, каже Јунг, могло протегнути и на психу у целини.

Ове хипотезе имају значаја за разумевање ставова 19, 20, 21, и низа ставова који доцније, у варијацији, понављају исту тему. Реч је о томе да се помере границе свести и надиђе уобичајена его-центрична организација психичке енергије.

Ставови 28, 29, 70 и 77

У нешто другачијој форми, овде се понавља основна идеја из става 24 — потирање катексиса тела и резенергисање веза са светом.

Став 28 говори о процесу чији опис налазимо у **kundalinī yogi*.** После одређеног режима вежби које укључују чишћење **(kriyā-yoga),** и овладавање **prānom** (вежбама дисања и **bandhama), yogin** бива у стању да оствари концентрацију енергије у првој доњој чакри **(mūlādhāra).** Тиме активира посебан енергетски набој у овој чакри **(kundalinī),**** који се затим, делом спонтано а делом манипулацијом уз помоћ мантри, визуализација и **bandhi,** успиње до последње ћакре **(sahasrāra).** Сматра се да се у овом процесу био-енергија из доњих делова тела повлачила навише, при чему је температура тела падала испод нормале. На тај начин хтело се пос-

* Види на пр: Ч. Вељачић — час. „Praxis", 1—2/70; John Woodroffe: The Serpent Power"; M. P. Pandit: „Kundalini yoga" и V. Rele: „Mysterious Kundalini".

** **Kundalinī** — индивидуализовани аспект **Sakti.** Симболично представљена змијом обмотаном око **mūlādhāre.** Отуда и назив „змијска снага".

тићи испуњење тантричког идеала — сједињење **Šakti** и **Šive** у последњој, теменој ћакри.

29) Са повлачењем енергије из чула и буђењем чакри. може се јавити халуцинаторни материјал. **Yogin** зна да је овде на делу енергија специфичног облика. „Биће изнад људског“ је, дакле, биће које више не подлеже менталним творевинама.

Ставови 70 и 77 проширују ово становиште и на спољни свет, изражавајући тантричко схватање **maye**. Енергија **(Šakti)** својом игром **(līlā)** ствара безбројна бића и облике, који се јављају као вео, обмана **(māyā)**, јер нам предочавају као мноштво оно што је у суштини једно. Својом игром и својим велом **Šakti** држи људе у заборав и незнању **(avidyā)** — биће је обмана док нас држи у заборав бивствовања.

Ставови 30, 67, 75, 79, 82, 83 и 99

Систем ћакри у тантризму подразумевао је да ћакре које су више, посматрано по вертикали, садрже манифестације финије твари у односу на ниже ћакре. Ставови 30 и 31 сугеришу да је ћакра у пределу срца седиште инуитивно-имагинативних и емотивних функција.

Једна од претпоставки **yoge** је да се усредсређивањем (концентрацијом) и техником идентификације, психичко средиште (које се, у уобичајеној форми, назива свест) може спустити у било коју ћакру. Медитација је активирала дату ћакру и омогућавала увид у психоидне* процесе везане за њу. Ако пођемо од тога да „психичка перцепција“, попут чулне перцепције, има „доњу“ и „горњу“ границу, психоидно би означавало процесе који се одвијају испод и изнад ових граница. Реч је о појавама које нису психичке у уобичајеном смислу речи, али нису ни само физиолошке. У том смислу (према Блојлеровој дефиницији) **психоидно** означава збир свих сврховитих, мнемоничких и животворних функција тела и централног нервног система, изузимајући оне кортикалне функције које иначе сматрамо психичким.

* Термин „психоидно“ употребљавам полазећи од Јунгових разматрања **(On the Nature of the Psyche)**, стр. 86.

На основу тога могло би се рећи да ћакре представљају центре психоидних процеса, дакле, нити психичке, нити физиолошке центре иако, можда, постоји коресподенција између ћакри и нервних плексуса, како то хоће нпр. **Vasant Rele** („The Mysterious Kundalini“, Bombay 1970) и низ других аутора.

Ово би, даље, значило да **yogin** медитацијом може да помера границе „психичког“ остварујући везу са „психоидним“. Наше разумевање ових идеја отежано је тиме што тантризам нема за претпоставку дихотомију физиолошко-психичко, која је иначе уграђена у наше мишљење.

У претходним коментарима осврнуо сам се на идеју сједињења са светом и њене претпоставке: разлагање центричне организације ега и универзално психоидно поље. Даље излагање ових претпоставки налазимо у ставовима 67, 75, 79, 82, 83 и 99. У космичком оптимизму једног океанског осећања, тантризам надилази не само дихотомије спољни-унутрашњи свет, физичко-психичко и физиолошко-психичко, већ и психоидно-психичко.

Ставови 31, 50, 60 и 61

Став 31 упућује на идеје и технику које налазимо у тибетанској **yogi** у оквиру тзв. **„yoge сна“** (види нпр. Evans-Wentz: „Tibetan yoga“, стр. 215). Сматрало се да психичко средиште („неопипљиви дах из чела“) преласком у сан спонтано силази у ћакру срца. Да би се током тог силажења и у самом сну задржала свест, развијена је посебна психотехника. Ова свест у сну (сновиђење — свест о томе да се сања) имала је сврху аналогну свесности у будном стању: ослобођење од подвргнутости садржајима сна спознавањем тих садржаја као модификација психичке енергије. Полазећи од претпоставке да човек између две реинкарнације пролази кроз специфично стање **(bardo)** слично сну, сматрало се да онај ко је овладао **yogom** сна може да прође кроз **bardo** задржавајући свест и не подлежући приказама о којима говори „Тибетанска књига мртвих“ **(Bardo Thödol)***. У том смислу говори се о „овладавању смрћу“.

Став 50 упућује на идеје из **„yoge** чистог светла“ (Evans-Wentz, „Tib. yoga“, стр. 223). Сматрало се да се човеку у тренутку кад умире, као и кад тоне у сан, за једно кратко време јавља „чиста светлост“: визуелни еквивалент психичке енергије у чистом облику. Будући да у сва три стања (у будном, у сну и у **bardou)** ова енергија има вид одређених менталних садржаја, на прелазу ових стања психичка енергија се јавља у свом неуобличеном виду. Захватање тог тренутка било је врхунско искуство ове **yoge** (ставови 60 и 61).

* W. Y. Evans—Wentz: „The Tibetan Book of the Dead“, Oxford 1970.

Ставови 32 и 74

Већ је било речи о индијском схватање космоса као пулсирајуће целине која настаје из тачке-зрна **(bindu)** и враћа се у њега. У ставу 32 реч је о медитативном понављању овог кружног процеса. Енергија се најпре распростире, а потом повлачи и сабира.

Ставови 33 и 38

Космос је двоструки изазов: збрињавања и игре. Будући да збрињавање никад није готово, играти се треба напоредо. Уобичајено је људима да се од досаде спасавају бригом, ако их брига већ није сама узела. С оне стране бриге и досаде налазе се игра и свет као блиставо, вечно--живо присуство.

Ставови 34, 69, 72, 73, 76, 81, 86, 92—94 и 109

Ови ставови говоре о успостављању свесности. Као и **„yoga** чистог светла“, они упућују на искуство психичке енергије.

Став 34 упућује на једну парадоксалну медитативну технику, у извесном смислу сродну **pratyāhāri** и **šāmbhavi mudri**, које смо напред описали (коментар уз 9—18). Међутим, ово није циљ да се непосредно искуси енергија чула, већ да се у усредсређеној перцепцији, извесном врстом „перцептивне апстракције“, или феноменолошке редукције, оствари свесност.

Ставови 36, 65, 78, 97, 98, 100, 101, 106, 110 и 111

У претходним коментарима било је речи о сједињењу са светом кроз океанско осећање у

коме се бришу и надилазе уобичајене границе и супротности у односу између ја (ега) и света.

Сада је поново реч о надилажење и двојстава, али **у самом доживљају света** (кроз егзистенцијале: задовољство-бол, чистоћа-нечистоћа, част-нечаст, ја-други, моје-туђе, слобода-спутаност) и **мишљењу** (кроз категорије: знање-незнање, постојање-непостојање, јесте-није, субјект-објект).

При томе уочавамо три начина надилажења: одбацивањем двојстава (ставови 36, 97, 98. и 106), усредиштавањем (ставови 65, 78, 100 и 101) и сједињењем супротности (ставови 110 и 111).

Став 37

Нежност је врста енергије коју испољавамо у складу са културним обрасцима и васпитањем. Када се та енергија управи према предмету који је иначе изван ових образаца, он задобија идентитет живог бића. Све док предмет остаје у релацији приручности он нема идентитет, већ само сврху.

Ставови 40—45

Ритуално-медитативно сексуално сједињење назива се у тантризму **maithuna***. Претпоставка **maithune** је медитативна идентификација **yogini** (жене) са **Šakti,** а **yogina** са **Šivom.** На тај начин људски пар отеловљује два универзална аспекта енергије и својим сједињењем остварује сједињење универзалних супротности. У **maithuni yogin** мора да употреби низ техника (**prānāyāmu,** визуелизацију, **mantre** и усредсређивање) да би испунио медитативне захтеве. Без тога нема **maithune**, будући да се она у неким аспектима одвија супротно уобичајеном коитусу. Најпре у психичком погледу, yogin задржава свесност над надолазећом енергијом (ставови 42 и 44). У физиолошком погледу, он задржава контролу над дисањем и ејакулацијом (став 43). На тај начин однос надилази уобичајене оквире сексуалности (ставови 41 и 45).

Неке тантричке секте су **maithunu** спроводиле на основи стварног сексуалног односа, док је за друге то била само врста медитације (варијанта коју сугерише став 45).

Ставови 46—49, 51, 52, 56—59, 66, 91, 104 и 105

Ови ставови изражавају непосредне везе естетичке перцепције и свесности, упућујући на идеје сродне гешталт терапији (Перлс и др.: „Gestalt Therapy", стр. 30—41).

У развијању естетичке перцепције могу се уочити две фазе: (1) развијање свести о актуелном (о чему говоре ставови нрumисани у овом коментару) и (2) онеобичавање (које налазимо у ставовима следећег коментара). У првој фази издвајају се најпре вежбе усредсређивања које треба да остваре пуну свест о функцијама и односењу спрам света (ставови 46, 47, 51, 52, 58, 59 и 104). Други корак јесте нека врста поигравања са енергијом функција (ставови 48, 49, 56, 57, 66, 91 и 105).

На основу тако остварене свести о енергији функција, могуће је онеобичавање као надила-

* Упореди — Eliade: „Yoga", стр. 259.

жење функција и испољавање енергије у чистом, нефункционалном виду — прелаз од очигледног ка чаробном. Тај прелаз, међутим, није постепен, нити подлеже контроли, него је спонтан и изненадан (ставови 42, 64, 87, 90).

Ставови 53, 55, 64, 71, 80, 87, 88 и 90

Ове ставове повезују две методске и функционалне карактеристике (а) изненадност и (б) онеобичавање.

а)Изненадност налазимо и у низу других ставова (1, 26, 42, 50 и 95). Уочавамо да она има два вида. Прво, технички, када у самој вежби ваља реализовати надилазеће искуство у једном кратком интервалу, ненадано (1, 50, 55, 64, 71 и 87). Функција треба да буде „ухваћена“, „изненађена“, било на почетку, пре него се учврсти (55, 64 и 71), или на крају, пре него се сасвим изгуби (50 и 87), или у тренутку смењивања фаза (1, 42 и 50). Други вид изненадности односи се на само надилажење, као ненадан исход (26, 42, 53, 88 и 90). Став 53 иначе представља опис класичне медитативне позе **padmasana**, која је сматрана најпогоднијим положајем за усредиштавање **prāne** у **sušumnu**.

Ови ставови блиски су идејама и техници **ch'ana (zena)***. У **ch'anu** (нарочито у секти **Lin Chi,** јап.: **Rinzai)** налазимо изненадност у оба аспекта. Сматрало се да просветљење **(wu,** јап. **satori)** није нешто што се постиже постепено, у деловима, већ одједном, у целости. Ово отуда што садржај просветљења, тј. реализовање (увиђање) чистог сопства **(wu hsin)**, није дељив, па је просветљење једнократан и често ненадан, иако, понекад, дуго припреман исход. Зато се наглашавало да медитацију не треба схватити као усавршавање функционалне психе, него као њено заустављање, или стављање у заграду. Тада **wu hsin** израња сам од себе будући да је од почетка ту и већ савршен — из „једног комада“. Ово заустављање је остваривано изванредно: на почетку, на крају, или усред функције. Психичко-медитативна припрема за ову изненадност — нпр. у виду медитације везане за **kung an** (јап. **koan*)**, која доводи функционалну свест у ћорсокак — могла је трајати понекад 10 или 20 година, да често никад и не уроди плодом.

Изненађење у методском смислу, остваривано је у непосредном контакту ученика и мајстора. Отуда је у **ch'anu** битан „непосредан пренос“, а не текстовна предаја. О овим контактима сачуван је низ анегдота и дијалога. Тако, возећи се у чамцу са **Chia Shanom, Teh Ch'eng** каже: „Добра реченица је колац за који магарац може остати вечито везан“** и потом пита (питање има улогу **kung ana,** као удица на коју ће се упецати функционална свест његовог сабеседника): „Језиком изнад удице, што ћутиш?“ У тренутку кад **Chia Shan** заусти да му одговори, **Teh Ch'eng** га удари веслом и баци у воду.

---

* **Ch'an** — једна од школа кинеског будизма чијим зачетником се сматра **Hui Neng** (VII век). **Ch'an** је кинеска транскрипција санскртског термина **dhyana** (медитација). У Јапану се развија од XII века. Шире је позната под јапанским термином **zen,** пошто је он чешће употребљаван, било да је реч о кинеској или јапанској варијанти ових учења.

* Види на пр. Сузуки & Фром: „Зен будизам и психоанализа“, стр. 68.

** Он при том није мислио на људе који имају омиљене цитате, већ на оне који упражњавају **kung an,** вечито остајући везани за њега.

Док се **Shan** успињао у чамац **Ch'eng** повиче: „Говори! Говори!" **Chia Shan** поново заусти да нешто каже, а **Ch'eng** га опет удари и баци у у воду. У том тренутку **Chia Shan** би просветљен.*

б) Категорија онеобичавања развијана је у поетици, код формалиста (В. Школовски и други). Радивоје Микић је примењује у анализи Андрићеве приповетке „Јелена, жена које нема" (час. „Израз" 2/1975.). Поступак онеобичавања се заснива на представљању материјала перцепције као нечег новог, невиђеног, каже он. На тај начин перцепција мења свој уобичајени карактер. Она постаје акт максималне усредсређености и у том процесу се разлаже на своје елементе. Тако се показује како се ти елементи везују да би оставили целину која функционише у сазнању („Израз", стр. 192).

У основним аспектима онеобичавање се поклапа са естетичком перцепцијом и медитацијом (ставови 38, 42, 55, 64, 80, 88 и 90). У том У том смислу може се рећи да медитација води преображају перцепције кроз процес онеобичавања, разлагањем апстрактног (у перцепцији и поимању света) на конкретно. Разлагање апстрактног доводи до искључивања предмета перцепције из концептуалног оквира на основу кога га препознајемо. Онеобичавање и деаутоматизација перцепција открива"у да је тајанствено управо оно што је очигледно.

У том контексту можемо разумети стих **ch"an** пресника **P'ang yuna** који би у уобичајеном референцијалном оквиру био бесмислен:

* Дијалог и објашњења према интерпретацији **Lu K'uan Yü-a:** „Ch'an and Zen Teaching" (I), Лондон 1972. (стр. 123).

„Носим воду, цепам дрва —
То је чудесни **тао**".

Онеобичавање перцепције услов је предручног доживљаја света и онтолошког знања (говорећи Хајдегеровим терминима), односно „другог", надилазећег знања (у индијској традицији), јер оно ставља ван снаге уобичајене обрасце и сврхе.

Нека савремена истраживања, уместо о онеобичавању, говоре о деаутоматизацији перцепције и мењању осећаја за реалност. Тако је, на пример, **A. Deikman*** установио да продужено усредсређивање на просте визуелне објекте изазива привремене промене перцепције. У експериментима се вежбало усредсеђивање на плаву везу. Ваза је постајала живља, или светлија у боји, и губио се осећај треће димензије. Такође су се размекшавале границе ега и неки субјекти су имали осећај да се стапају са вазом. Таква искуства наступала су спонтано и неочекивано, понекад изазивајући страх. Јављање оваквих искустава сразмерно је способности да се напусти его контрола. Усредсређивање доводи до деаутоматизације перцепције (ослобађања од уходаних образаца и концептуализације). Деаутоматицазија проширује перцепцију и свест о актуалном, а све то мења осећај реалности (тј. изазива онеобичавање).

Ставови 84, 85, 96, 102, 103, 107, 108 и 112

У крајњем надилазећем искуству јединства **(yuganaddha)** укидају се сва двојства. У оквиру савремене психологије постоји тинденција

* Arthur Deikman: „Experimental Meditation", **Journal of Nervous and Mental Disease,** No. 4/1963. i 2/1966.

да се овако искуство схвати као регресија (истина, тај закључак се не заснива на анализи тантричког искуства, већ на запажањима везаним за будистичку **nirvanu**). Стање недвојства је упоређивано са интраутерином егзистенцијом фетуса који плива у тишини и тами амниотичке течности, без фрустрација, мисли, утисака, или свести о просторно-временским односима. Са нешто другачијим претпоставкама Франц Александер (у тексту „Будистичко вежбање као вештачка кататонија") закључује: „Са нашег садашњег психоаналитичког становишта јасно је да је будистичка само-апсорпција либидинално нарцистичко окретање потребе за сазнавањем према унутра, врста вештачке схизофреније са потпуним окретањем либидиналног интересовања од спољног света" (цитирано према наводима из књиге D. Burns-a: „Nirvana, Nihilism and Satory", Kandy, Ceylon 1968).

Касније психолошка истраживања медитације и надилазећег искуства* — од **Junga** и **Maslowa** — посредно су показала непримерност психоаналитичких објашњења и оцена, како негативних Александерових, тако и позитивних Фромових („Зен будизам и психоанализа"). Осим тога, психолошка анализа која не води рачуна о историчности (тј. о цивилизацијским и културним факторима) не приближава нас разумевању идеја које почивају на искуству уобличеном у другачије мисаоне и језичке обрасце.

Из досад изложеног може се запазити да надилажење има извесних аналогија са процесом индивидуације (упореди на пр. К Јунг: „Човјек и његови симболи", Загреб 1973.). У процесу индивидуације јављају се симболи трансценденције који указују на човекову потребу за надилажењем сваког ограниченог облика бивствовања. Пре свега, реч је о надилажењу супротности свесног и несвесног и постизању њиховог јединства, у чему се огледа оно што Јунг назива „трансцендентном функцијом психе". У анализи је указано на неколико равни надилажења и сједињења супротности, где се као „символи трансценденције" јављају **ćakre**, **sušumna** и пар **Šiva-Šakti**. Друго, Јунг говори о „космичком човеку" као о симболу целовитости који изражава најдубљу суштину психе: јаство (овај термин не треба бркати са психоаналитичким појмом ега). Видели смо, с друге стране, у тантризму идеју „космизације човека" кроз буђење **ćakri** и след идентификација са све финијим равнима бивствовања. Треће, карактеристично за процес индивидуације је да он може отпочети тек кад се его ослободи свих сврховитих и жељених циљева. У тантризму, предручно виђење света и надилажење остварују се кад се менталне структуре ослободе функционалности и сврховитости. Четврто, за индивидуацију, као и за надилажење, карактеристично је да су то лична искуства у којима човек изнова тражи оно што, у крајњој линији, још никоме није познато. Реч је о ирационалном и недискурзивном искуству неприкладном за систематизацију.

Између надилажења и индивидуације постоје и битне разлике, како у претпоставкама, тако и у методи и сврси. Но, ја сам се задржао само на аналогијама, како бих осветлио надилажење и усредиштавање.

* На пример — C. Naranjo & R. Ornstein: „On the Psychology of Medition", или R. Johansson: „The Psychology of Nirvana".

* * *

У тантричким текстовима често налазимо симболички или, како га Елиаде („Yoga“, стр. 249) назива, „интенционални језик“ **(sandhā-bhāšā).** Услед могућности да текст буде тумачен или литерарно **(mukhya),** или метафорички **(gauna),** постоји двосмисленост уместо одређености, карактеристичне за обичан језик. Друго, поједине речи служе као хомоними на различитим семантичким равнима. Као у кабали и алхемији, конвертибилност равни света (планете, елементи, полови, физиолошке, психичке и метафизичке категорије) присутна је и у језику. Тако се нпр. анализом појединих текстова уочавају и овакви конвертибилни парови двојстава:

ravi (сунце) — **candra** (месец);
pingala (десни енергетски ток) — **idā** (леви ток);
prāna (у значењу горње енергетске равни) — **apāna** (доња раван)
vajra (муња) — **padma** (лотос);
bodhićitta (просветљеност) — **prajñā** (мудрост);
Šiva-Šakti.

Семантичка поливалентност доприноси разбијању профаног универзума замењујући га универзумом конвертибилних и повезујућих планова, каже Елиаде. Симболизам доноси општу „порозност“ и „отвореност“ бића и ствари за трансобјективна значења. На тај начин човек остварује искуство о парадоксалном процесу хомологизације и конвергенције који је у корену māye; свест о снагама које на различитим плановима периодично стварају и апсорбују светове (Елиаде, стр. 251).

Сумарно, језик тантризма је имао две сврхе: (1) да од неупућених прикрије прави смисао текста и (2) да **yogina** уведе у парадоксално искуство јединства супротности. У том смислу онеобичавање је увод у могућност да се свет појми као истовремено пролазан и вечан, један и мноштвен, очигледан и тајанствен.

Овај превод и коментар ваља примити условно — као покушај да се једној неизвесности да одређен облик. Текст је дао **māye** и, као и она, недокучив. Јер, како вели **Šiva,** у **Kularnava tantri:**

„Неки траже двојство, а неки недвојство, али моје учење је изнад оба“ (XXIII).

ПРЕГЛЕД НАВЕДЕНИХ ДЕЛА

1. Paul Reps: ZEN FLESH, ZEN BONES, Pelican 1972.
2. Радослав Катичић: СТАРА ИНДИЈСКА КЊИЖЕВНОСТ, Загреб 1973.
3. Жан Пол Сартр: МУКА, Београд 1964.
4. Младен Костић: ГЕШТАЛТ ТЕРАПИЈА, часопис „Трећи програм“, јесен 1974.
5. F. Perls, R. Hefferline & P. Goodmann: GESTALT THERAPY, New York 1965.
6. Херберт Маркузе: ЕРОС И ЦИВИЛИЗАЦИЈА, Загреб 1965.
7. Чедомил Вељачић: ФЕНОМЕНОЛОГИЈА МИСТИЧКОГ ДОЖИВЉАЈА С BUDDHISTIČKOG СТАНОВИШТА, часопис „Praxis“, 1—2/1970.
8. Philip Rawson: THE ART OF TANTRA, London 1973.
9. Carl Gustav Jung: MANDALA SYMBOLISM, Princeton 1973.
10. Guiseppe Tucci: THE THEORY AND PRACTICE OF THE MANDALA, London 1971.

11. John Woodroffe: THE GARLAND OF LETTERS, Madras 1969.
12. Agehananda Bharati: THE TANTRIC TRADITION, New York 1970.
13. Theos Bernar: HATHA YOGA, London 1971.
14. Mircea Eliade: YOGA — IMMORTALITY AND FREEDOM, London 1969.
15. Сигмунд Фројд: ЦИВИЛИЗАЦИЈА И ЊЕНА НЕЗАДОВОЉСТВА, Нови Сад 1969.
16. Wilhelm Reich: THE FUNCTIONS OF THE ORGASM, London 1970.
17. Д. Т. Сузуки & Ерих Фром: ЗЕН БУДИЗАМ И ПСИХОАНАЛИЗА, Београд 1964.
18. Abraham Maslow: TOWARD A PSYCHOLOGY OF BEING, New York 1968.
19. M. P. Ананд: КАМА КАЛА, Ријека 1968.
20. G. Tucci: RATI-LILA, Ријека 1970.
21. John Woodroffe: SHAKTI AND SHAKTA, London 1920.
22. W. Y. Evans-Wentz: TIBETAN YOGA AND SECRET DOCTRINES, Oxford 1969.
23. Ramurti Mishra: YOGA SUTRAS, New York 1973.
24. Hans-Ulrich Rieker: THE YOGA OF LIGHT, London 1972.
25. Ото Фенихел: ПСИХОАНАЛИТИЧКА ТЕОРИЈА НЕУРОЗА, Београд, 1961.
26. Fritz Perls: EGO, HUNGER AND AGGRESSION, New York 1969.
27. Ronald D. Laing: THE POLITICS OF EXPERIENCE, Penguin 1970.
28. Masters & Houston: THE VARIETES OF PSYCHEDELIC EXPERIENCE, New York 1966.
29. C. G. Jung: ON THE NATURE OF THE PSYCHE, Princeton 1973.

30. John Woodroffe: THE SERPENT POWER, Madras 1925.
31. M. P. Pandit: KUNDALINI YOGA, Madras 1968.
32. Vasant Rele: MYSTERIOUS KUNDALINI, Bombay 1970.
33. Gopi Krishna: KUNDALINI, London 1971.
34. W. Y. Evans-Wentz: THE TIBETAN BOOK OF THE DEAD, Oxford 1970.
35. Lu K'uan Yü: CH'AN AND ZEN TECHING, London 1972. (I—III).
36. Arthur Deikman: EXPERIMENTAL MEDITATION, Jour. of Nerv, and Ment. Disease, No. 4/63 i 2/1966.
37. К. Г. Јунг: ЧОВЈЕК И ЊЕГОВИ СИМБОЛИ, Загреб 1973.
38. Claudio Naranjo & Robert Ornstein: ON THE PSYCHOLOGY OF MEDITATION, London 1972.
39. Rune Johansson: THE PSYCHOLOGY OF NIRVANA, London 1969.
40. Charles T. Tart: ALTERED STATES OF CONCIOUSNESS, New York 1972.

РЕЧНИК

A

abhāva — небиће, небивање; супротно: **bhāva.**

Abhidharma (pāli: Abidamma) — трећи део Пали канона, збирка текстова који аналитички излажу психолошка и филозофска учења **hinayāna** будизма (III век пре н. е.).

advaita — недвојство, став **Vedante** (упанишада и **Šankare**) да у свеобухватном **(brahman)** нема (онтолошког) двојства, па тиме ни сазнаваоца и сазнатог, сопства и бивствовања.

advaya — термин **mādyamika** школе **mahāyāna** будизма; означава средњи став (не-двојства) у сазнању, који одбацује разна гледишта **(dršti)** као крајност. Такво знање је ослобођено концептуалних дистинкција и двојстава као што су: идентитет-разлика, једно-мноштвено, трајност-пролазност.

ālaya-vijñāna — термин из **yogācāra** школе, **mahayana** будизма; означава спремиште свести, укупну залиху психичких садржаја која потенцијално постоји независно од појединачне свести.

anātman (pāli: anattā) — не-сопство, несвојственост, један од основних појмова раног будизма, нега-

ција трајности, бити и супстанцијалности бића, произлази из условљености бића (**pratītya-samutpāda**).

anitya (pāli: anicca) — променљивост, пролазност, несталност, краткотрајност; према будизму једна од три одлика бића поред несопствености (**anattā**) и болести (**dukkha**).

aparāvidyā — знање у релацијама узрока и последице, субјекта-објекта и других двојстава; означава знање у обичајном смислу, за разлику од вишег увида (**parāvidyā**) који надилази двојства.

ātman (pāli: atta) — сопство, у упанишадама означава. 1) телесност човека, 2) његову непролазну духовну суштину, 3) субјект сваког сазнања и 4) идентитет човека са свеобухватним (**brahman**). Превођен као самосвојство, трансцендентални субјект, душа, себе, свест, дух.

avidyā (pāli: avijjā) — метафизичко незнање, наивни реализам. У упанишадама, незнање о идентитету **ātman-brahman**; у **samkyi**, незнање о независности **puruše**; у будизму, незнање о непостојаности и испразности бића и бивања. Узрок патње и болности.

B

bandha — у тантричкој **yogi**, специјалне контракције појединих група мишића (вратних, стомачних итд.) да би се овладало рефлексом дисања и био-енергијом (**prānā**).

Bardo Thödol — „Тибетанска књига мртвих" (VII век). Даје опис доживљаја и пута који по тибетанском будизму (ламаизму) пролази дух умрлога током седам недеља, да би се потом реинкарнирао.

bhāvanā — саморазвиће; у будизму, процес саморазвића кроз медитацију.

bodhi — пробуђеност, просветљење; духовно стање пробуђеног.

brahman — свеобухватно, бивствовање (битак), бит, тоталитет. У упанишадама се јавља у читавој скали значења, будући да исти термин означава основно начело у онтолошком, космолошком, теолошком и психолошком смислу. Заједнички корен (**brh** — расти, бујати) имају и речи **Brahmā** (индијско божанство) и **брахман** (припадник свештеничке касте).

brāhmane — део ведског корпуса (VIII век пре н. е.), текстови који излажу теорију ведских обреда. Завршавају се **āranyakama**, одељцима који садрже и филозофске исказе. У оквиру **āranyaka** су и упанишаде.

buddhā — пробуђени. У будизму, ознака човека који је увидео природу егзистенције, угасио жеђ живота и обуставио приањање које је узрок болности и вечног враћања (samsāra). У каснијем развоју будизма, пробуђеност се дивинизира и хијерархизује. Гаутама Буда постаје један у следу и хијерархији пробуђених, а пробуђеност се степенује.

buddhatā — будинство, природа пробуђености; према учењу каснијег будизма урођена основа-пробуђења у човеку, која постоји пре самог пробуђења у актуелном смислу.

buddhi — способност увида која није везана за логичко, искуствено мишљење, као разум (**manas**); когнитивна основа пробуђења. Превођен као ум, интуиција итд. Ови термини, у ствари, не одговарају јер имају друго значење у традицији западног филозофирања.

Ć

ćakra — точак. Према тантричким **yoga** учењима (од V века па надаље) означава енергетске центре — нивое у човека дуж вертикалне осе тела. Покушаји савременог тумачења и објашњења **ćakri** кретали су се од физиолошке интерпретације (у вези са одређеним ендокриним и ганглијским центрима) до чисто симболичке (као ознака појединих равни бивствовања). У ствари, погрешна је свака једнозначна одредба **ćakri,** будући да је њихов смисао у томе да изразе сплет односа човека и света. Оне истовремено означавају психо-физиолошке равни и енергетске центре у човеку, као и нивое бивствовања који се у свету и човеку успостављају кроз интеракцију елемената и енергије. Оне организују праксу и искуство **yoge** и човек, као свет у малом (микрокосмос), уздижући по вертикали свој енергетски потенцијал, надилази у себи равни бивствовања и тиме и сва ограничења света.

ćitta — свест, дух, мисао. Првобитно, термин се односио на срце, које је код индуса, као и код Кинеза и Грка, означавало седиште духовног живота. Касније, све више поприма значење мисли, или менталних садржаја уопште. Рационални процес мишљења чешће је означен терминима **manas** (разум) и **vijñāna** (сазнање, свест).

ćittavrtti — враћање духа, „мотање мисли". Ток, преображавања и репродукција менталних садржаја у свести. Најближи превод је „ток свести". **Patanjali** дефинише **yogu** као заустављање **ćittavrtti.**

D

darśana — учење, теорија, систем.

dharma (pāli: damma) — 1) У хиндуизму: а) космички и морални поредак, б) начело поступања у смислу одређења човекових дужности у друштву. 2) У будизму: а) узрок, услов, б) појавни елемент збиње, ц) врлина.

Dharma (pāli: Damma) — назив за укупно будистичко учење.

dhyāna (pāli: jhana, кин. **ch'an,** јап. **zen)** — медитација, контемплативна задубљеност.

drśti (pāli: ditthi) — гледиште, становиште.

duhkha (pāli: dukkha) — болност живота, мучнина, патња.

H

hīnayāna — мало возило или „уски пут". Општа ознака за учења раног будизма чији је главни извор **Tripitaka (Пали** Канон — записан у I веку пре н. е.). Обухвата све школе будизма које се развијају после Будине смрти (483 год. пре н. е.) до појаве **mahāyāna** учења у I веку пре н. е. **Hīnayāna** учења се развијају и касније, напоредо са **mahāyānom.**

J

jīva — јединица живота, принцип живота, душа.

jñāna (pāli: ñāna) — знање, мудрост; термин се различито употребљава понекад означава знање у уобичајеном смислу, а понекад мудрост, као надилазећи увид.

K

kāma — чулне жеље, посебно сексуалне.

kalpa — космички циклус, „размотавање и замотавање" тј. експанзија и контракција космоса у тачку

(bindu). Горња граница трајања овог циклуса, који хинду и будистички текстови различито одређују, јесте 4.320.000.000 година.

karma (pāli: kamma) — закон моралне ретрибуције; учење о наслеђивању етичких последица сопствених чинова. Индуси нису на егзистенцијалном плану подвлачили јасну разлику између општег каузалитета и моралне ретрибуције; сматрали су да етички смисао људских поступака подлеже истој, општој важећој каузалности која се може реализовати и у неком од наредних живота. Отуда је карма тесно повезана са идејом реинкарнације **(punar-bhava).**

kleśa (pāli: kilesa) — страсти које загађују. Поједине школе различито их одређују. Према **Theravāda** будизму то су: 1) похлепа, 2) мржња, 3) заслепљеност, 4) таштина, 5) спекулативно мишљење, 6) сумња, 7) духовна тромост, 8) немир, 9) бестидност, 10) морална равнодушност. Према систему **yoga** то су: незнање, егоцентричност, страст, мржња и животна жеђ.

L

līlā — „игра" богова, објашњење настанка појавног света и његове привидности **(māyā)**; ову идеју налазимо и у хиндузму и у будизму. Као низ других термина, **līlā** и **māyā** имају у неким текстовима више митолошко, а у другим филозофско значење.

lokāyata — назив за материјалистичко учење по коме постоји само овај свет **(loka)** и нема живота после смрти. Све настаје и престаје садејством четири елемента: земље, воде, ватре и ваздуха. Ово учење је око 600 година пре н. е. развијао **Cārvāka** по коме се оно назива и **cārvāka.** Материјалисти су нападали свештенство **(brahmane)** и осуђивали кастинско друштвено уређење. Заједно са ђаинизмом и будизмом, ово учење се развија у противставу спрам брахманизма, као филозофије и организоване религиозности и отуда спада у неортодиоксна учења **(nāstika).** С друге стране, ђаинизам и будизам га одбацују, јер пориче идеје реинкарнације и карме, па тиме и идеју избављења.

M

mādhyamika — школа будистичке филозофије коју је основао **Nāgārjuna** (II век); спада у **mahāyāna** будизам, а основно учење јој је одбацивање сваког становишта и увид у безбитност, или испразност бића **(śūnyatā).**

mahāsukha — велико блаженство или усхићење; у тантризму означава природу **nirvāne** или ослобођеност у стању не-двојства и сједињења.

mahāyāna — велико возило, широки пут: општи назив за будистичке школе и систем мишљења, који се од I века пре н. е. развијају у противставу и ревизији раних **(hīnayāna)** учења. Наставак **mahāyāna** будизма је у Индији и Тибету **vajrayāna** (будистички тантризам), у Кини **ch'an** и Јапану **zen.**

manas, manovijnāna (pāli: paññindriya) — разум, разумска свест; у индијским школама обично се сврстава као шесто чуло (мишљење).

mandala — символичка ликовна представа космичких, митолошких, или психо-медитативних снага и односа.

mantra — слог, реч или реченица са символичким значењем, којој се обично придаје самостална (магијска) снага и важење изнад уобичајеног.

mārga — пут, начин, приступање.

mokša (или **mukti**) — ослобођење, избављање од вечног тока (**samsāre**); термин употребљаван претежно у веданти.

mudrā — симболички гест; положај тела или делова тела. Има важење и снагу аналогну оној коју има **mantra** на вербалном плану.

N

nāda — унутрашњи звук; у тантризму, означава звук који се јавља у ушима приликом концентрације енергије у некој од **ćakri.**

nāma-rūpa — име-облик; ознака појавности и партикуларизованих садржаја свести.

nidāna — карика, веза; будистичка егзистенцијална анализа излаже процес бивања као ланац од дванаест карика који доводи бића у, и везује их за **samsāru.**

nididhyāsana — медитација или контемплација; према **vedanti,** усредсређеност на истину, која интелектуално сазнање претвара у лични увид и преображај.

nihsvabhāva — безбитност; у будизму означава одсуство бити бића, њихову условљеност и променљивост.

nirodha — престанак, заустављање. У будизму, **nirvāna** се дефинише као гашење жеђи и престанак муке, а **Patanjali** одређује **yogu** као престанак преображаја духа (заустављање тока свести).

nirvāna (pāli: nibbana), ослобођење, избављење из **samsāre;** термин најчешће употребљаван у будизму. Током развоја будизма (од **hīnayāne** до **vajrayāne**) различито интерпретиран.

nirvrtti — „повратни ток“, довршење, инволуција, насупрот еволуцији (**pravrtti**).

P

paramārtha-satya (pāli: paramattha-sacca) — крајња, надилазећа, апсолутна истина.

pāramitā — изврсност, племенитост, савршенство, врлина; у будизму — **mahayana** то су: давање, моралност, стрпљење, бодрост, медитација и мудрост.

parāvidyā — према упанишадама, врхунско сазнање које се односи на идентитет човековог сопства (**ātman**) и свеобухватног (**brahman**).

paravrtti — изокретање тока; у тантризму означава изокретање уобичајеног еволутивног тока енергије, усмереног у правцу удвајања и партикуларизације, тј. сједињење и надилажење свих двојстава.

parikalpita, paratantra и **parinišpanna** — према **yogaćari:** илузорна, релативна и апсолутна збиља.

prajñā (pāli: pañña) — мудрост.

prajñāpāramitā — у будизму: 1) савршенство мудрости, једна од 6 изврсности, 2) надилазећа мудрост и 3) учења **prajñāpāramitā-sutri.**

prāna — енергија; означава универзалну енергију која се манифестује у свету и у живим бићима као „дах“, или „ветар“ (**prānavāyu**).

prānayāma — овладавање и контрола енергије путем вежби дисања.

prakrti — према **sāmkhyi,** енергетска и супстанцијална основа укупне појавности, физичке и психичке.

pratītya-samutpāda (pāli: paticca-samuppāda) — придолазећа појавност, условљено настајање, каузални низ, егзистенцијални ланац од 12 карика (**nidāna**); у будизму, објашњава на који начин бића преко прве карике (незнање — **avidyā**) улазе у неаутентичну егзистенцију вечног понављања (**samsāra**) и пребивају у њој све док се не избаве (**nirvāna**).

pratyāhāra — одвајање чула од објекта, односно њихове (енергетске) усмерености на спољне објекте и повлачење те енергије у **ćakru** између очију **(ajna).**

pravrtti — одмотавање, експанзија космоса из почетне тачке **(bindu).**

pudgala (pāli: puggala) — личност, его. У III веку пре н. е. настала је будистичка школа **Vātsīputrīya** (или **Sammitīya**) која је сматрала да постоји извесно јединство личности (**(pudgala)** које је носилац карме и субјект реинкарнирања. Остале школе су одбацивале ово учење углавном из догматских разлога, а оно је из истих разлога и настало.

punar bhava и **punar mrtyu** — поново бивање и поново умирање; учење о препорађању (реинкарнацији), као једној од основних чињеница **samsāre,** поред пролазности и болности.

puruša — човек, особа. У ведама, означава митску идеју „великог човека" (космичког прачовека) из кога настаје сој људи и 4 касте. Јунг налази исту идеју и у другим традицијама и сматра је архетипском („Човек и његови симболи", стр. 200). У **sāmkhyi,** термин поприма филозофско значење и означава независни духовни ентитет, чистог посматрача, надилазећи принцип у човеку.

S

sādhanā — постигнуће, општи термин који означава различите приступе и праксу усмерену на постизање избављења, или ослобођења **(mukti, mokša, nirvāna)** од незнања **(avidyā)** и подвргнутости вечном току бивања **(samsāra).** Ужи термини су пут **(mārga)** и упрезање **(yoga).**

samādhi — означава посебан степен, или квалитет медитације: контемплативну задубљеност, или сабраност (усредсређеност) духа. У будизму, осми члан осмоструког пута, у коме се увиђа онтолошка испразност бића и постиже смирај порива и духовних сметњи. У систему **yoga** осми и последњи члан укупног круса. **Yoga** разликује два степена, или врсте **samādhija:** а) онај са објектом, где још делују модалне разлике **(samprajñāta samādhi)** б) без објекта, надилазећа сабраност **(asamprajñāta samādhi).**

samsāra — вечни ток бивања бића, вечно враћање кроз реинкарнације које се протеже кроз безројне **kalpe** све док се не постигне избављење.

samskāra (pāli: sankhara) — у будизму термин сложеног значења. Онтолошки, означава све сложене ствари, ко"е посто"е као склопови условљених односа. Егзистенцијално, друга карика у ланцу бивања која означава последице делања и хтења. Унутар „пет гомила" **(skandha)** означава пориве, психичке комплексе и рефлексе, сећања и навике.

samvrti-satya (pāli: samutti sacca) — у будизму привидна истина везана за појавну збиљу.

sandhā-bhāšā — у тантризму, језик са преносним значењем.

satya (pāli: sacca) — истина.

siddhi — означава различите моћи које се стичу **sādhanom** или специфичније медитацијом **(yoga,** или **dhyana).** Из магијске традиције у медитацију је ушло и стицање различитих моћи као успутан исход, или сврха **sādhane.** Истовремено, често се истиче да су моћи само сметња, или ђорсокак на путу ка избављењу.

skandha (pāli: khandha) — гомила, у будизму „пет гомила" (осећања, опажања, пориви, свест и тело) означавају да је човек само условљени склоп

променљивих односа свих пет скупина, без трајног сопства и identитета у смислу душе.

svabhāva — бит, сопствена природа бића, самосвојство, независно бивство.

Š

šīla (āli: sīla) — морал, врлина; у будизму, етичка дисциплина, систем моралних норми као вежби карактера (норме су строге утолико што се, као и у хришћанству, не односе само на понашање већ и на мисли.

šūnya (pāli: sunna) — испразно, ништетно, условљено. релативно, без бити и сопствене природе; у раном будизму означава основну карактеристику појавности, касније, збиље уопште (како **samsāre** тако и **nirvāne).**

šūnyatā (pāli: šunnatā) — испразност, безбитност; један од основних појмова будистичке филозофије.

T

tantra (тантре, тантризам) — означава учења која се у будизму и хиндуизму јављају од V—VI века надаље. **Tantre** (тантрички текстови) по правилу садрже, како филозофске ставове, тако и религијско-ритуална, магијска и медитативна упутства. Неки текстови, пак, садрже у већој мери једну од ових група ставова, па се тантре деле и у одговарајуће подгрупе. Будући да језик тантри није задржао ниво класичних текстова и због продора магијских (посебно сексуално-магијских) садржаја, поједини аутори су сматрали да тантризам представља опадање и дегенерацију у односу на раније системе.

tapas (pāli: tapa) — топлина, преданост, означава праксу аскезе, тј. различите видове физичког и психичког уздржавања, развијане широм индијске испоснички-просјачке традиције посвећења. Идеја **tapasa** је у извесној мери присутна у већини индијских система, али тим термином се обично означава изразити видови лишавања и уздржавања. У ведској традицији **tapasu** је приписивана магијска снага (испуњавање одређених жеља, стицање необичних моћи итд). Касније, у блажим облицима, поједини облици уздржавања су били део етичке припреме и духовног и физичког прочишћења као припреме за медитацију. Будизам и други системи медитације одбацују крајност **tapasa.**

tathatā — „то-ост", таквост, у mahayana будизму, означава крајњу, неусловљену збиљу, тј. представља „позитивну" ознаку за оно што **šūnyatā** изражава на „негативан" начин.

tršnā (pāli: tanhā) — жеђ, животна жеђ, жеља за реализовањем животних снага у постојању, задовољству, признању и моћи.

U

upādāna — егзистенцијално приањање, „воља за животом", у будизму, девет карика егзистенцијалног ланца **(pratītya-samutpāda).**

upanišade — закључни делови веда (крај веда=**vedānta**); збирни назив за 108 текстова насталих у широком временском распону, Десетак најважнијих упанишада су уједно и најстарије по времену настанка — VIII—VI века пре н. е. Садрже претежно филозофска учења о свеобухватном **(brahmanu)** и сопству **(ātman),** изложена обично у виду дијалога. Намењени уском кругу посвећених и

талентованих, често истичу карактеристичан прелаз од митског ка филозофском, какав срећемо код пресократоваца — одбацују ритуале и наглашавају моћ сазнања.

V

vairāgya — необојеност; неприањање и равнодушност, ослобођеност духа од утицаја спољних прилика и унутрашњих порива и страсти (еквивалент грчког: **ataraxia**).

veda (ведска књижевност) — знање о обредима жртвовање које даје власт над светом и природом. Ведска књижевност дели се на две основне групе: **mantre** (обредне текстове — **samhite**) и **brāhmane** (теорију обреда). На крају **brāhmana** налазе се **āranyake** (шумске књиге), намењене испосницима и пустињацима, које упућују на ослобођење од обредних прописа. У оквиру **āranyaka** су упанишаде, самостални филозофски текстови.

vedānta — 1) рана **vedānta**, закључни део веда, синоним за упанишаде; 2) касна **vedānta**, учење о о филозофском смислу веда, назив за један од шест система **(darśana)** индијске филозофије, чији је основни текст **„Brahma-sūtra“**, заједно са Шанкариним коментарима (VI—VIII век).

vidyā (pāli: vijjā) — виђење, увид, знање.

vijñāna (pāli: viññāna) — разазнавање, сазнавање; свест везана за чулно сазнање. У будизму, једна од пет skandha и трећа карика егзистенцијалног ланца.

vipaśyanā (pāli: vipassanā) — увид; у будизму, један од двају фактора просветљења (други је **samatha**, смиривање духа). Означава увид у природу егзистенције, прозирање њене болности, пролазности, условљености и несвојствености. **Samatha** и **vipaśyanā** се постижу медитацијом, тачније, оне саме су медитација.

Y

yoga — упрезање, сједињење. 1) Општа ознака за различите системе и технике физичког и менталног тренинга у индијској медитативној традицији. 2) 2) Систем изложен у **Patañjalijevim yoga sūtrama** (II век пре н. е.), који представља један од шест класичних **darśana** индијске филозофије. Постоје разне поделе типова **yoge** с обзиром на циљеве и технике. Са техничког становишта могу се уочити две групе: енергетске **yoge** (које остварују сједињење упрежући биоенергију, **(prānu)** и духовне (чији је приступ медитативан, у ужем смислу).

yuganaddha — сједињење супротности, принцип јединства; у тантризму, сједињење: 1) процесуалности **(samsāra)** и довршења **(nirvrtti)**, 2) појавног **(samleśa)** и прочишћеног **(vyavadāna)**, 3) облика и испразности, 4) опаженог **(grāhya)** и посматрача **(grāhaka)**, 5) бесконачног и ограниченог, 6) надилажење са остатком и без остатка, 7) релативне и апсолутне истине, 8) порицања и потврђиване 9) сећања и заборава, 10) осећања и безосећајности.

САДРЖАЈ